الحركات السرية في الإسلام

رؤية عصرية



تاليف
الدكتور محمود اسماعيل

دار القلم
بيروت - لبنان

تأليف : د. محمود اسماعيل

الحركات السرية في الإسلام

(رؤيــة عصـريـة)



مقدمة

حفزني لاعداد هذه الدراسة العمل الفدائي البطولي الذي قام به نخبة من رجال منظمة أيلول الأسود ابان دورة ميونيخ الأوليمبية في العام الماضي . ذلك ان الامبريالية العالمية والصهيونية تضافرتا على ابراز هذا الحادث على انه عمل ارهابي فوضوي ، وانساق الرأي العام العالمي وراء تلك الدعايات المغرضة لتشويه النضال المشروع لشعب فلسطين متناسياً الدوافع الحقيقية التي ترغم المناضلين في الظروف العصيبة على ان يمارسوا نشاطهم بصورة سرية ، قد تبدو ارهابية في تقدير القوى التي استهدفها النضال . لكن مشروعية العمل السري النضالي تبقى قائمة ما وجدت الأسباب التي تدفع بالحركات الوطنية إلى أن تنحو في نضالها هذا النحو ، وما وجد الهدف النبيل الذي يسعى المناضلون لتحقيقه .

وقد حاولت أن ألتمس في التاريخ الاسلامي نماذج وصورا للعمل السياسي السري الذي أخذت به قوى المعارضة في الاسلام لمواجهة تسلط الحكومات الثيوقراطية – أموية وعباسية – التي عدلت عن الحق وحادت عن جادة

الشريعة ، واستهدفت تبرير مشروعية هذا الأسلوب النضالي على أساس نبل الغاية وسمو الهدف من ناحية،وضراوة القوى المتسلطة في قمع الثورات الجماهيرية المطالبة بعدالة الاسلام من ناحية أخرى .

ولم يكن اثبات تلك الحقيقة بالأمر الهين ، فكتابات السلف في الغالب الاعم تتواتر على تبرير النظام الملكي الهرقلي الأموي والحكومة الكسروية العباسية ، وتحمل بلا هوادة على كافة الحركات والثورات الاجتماعية المعارضة ، وتصورها سياسياً على انها « تطاول » و « تمرد » وفتنة » ضد « أولي الأمر » ، واجتماعياً على انها هبات « العوام » و « الأسافل » كما أنها « مروق » ، و « كفر » و « زندقة » من الناحية الدينية ، وتقليد ومحاكاة للفكر الوثني في جوانبها الايديولوجية .

لذلك فالصورة الراسخة في أذهاننا عن قوى المعارضة – كالخوارج والشيعة – حزبي اليسار – والمعتزلة والمرجئة – حزبي الوسط ان صح اقتباس مصطلحات العصر [1] – صورة شوهاء زائفة تمثل وجهة نظر « اليمين » أو هي التاريخ الرسمي « الذي وضعته المؤرخة المملوك » على حد قول ابن عربي .

أما وجهة النظر المقابلة فلم يقدر لنا الوقوف عليها ، اذا أحرقت وأبيدت معظم كتب المعارضة على يد خصومهم ، وما بقي منها « مستور » من الصعب الاطلاع عليه ، والقليل الذي بين أيدينا زاخر بالاساطير والخرافات والخوارق الأمر الذي يقلل من أهميته العلمية . ومما يزيد المشكلة تعقيداً أن من طبيعة العمل

---

(١) عن فلسفة التصنيف الى يمين ويسار في التاريخ الاسلامي . راجع ، أحمد عباس صالح اليمين واليسار في الاسلام ص ٥ وما بعدها .

السري الكتمان والتخفي مما يتيح الفرصة للقوى المضادة للتشكيك في عقائد ونظم وأشخاص القائمين به .

أما وقد قدر للمؤرخ المعاصر ان يعتمد في تأريخه لهذه الحركات على كتب خصومها بالدرجة الأولى ، فحري به ان يفطن إلى المزالق والعثرات التي قد تحول دون بلوغه هدفه في الوقوف على الحقيقة. فالحاجة ماسة لدراسة نقدية للمصادر تتضمن معرفة والماما بالميول السياسية والاهواء المذهبية والوضعية الاجتماعية ان نستقي عنهم مادتنا العلمية .

والواقع ان معظم المؤرخين « الرسميين » كانوا موالين للسلطة سياسياً ، سنيي المذهب ، ينتمون إلى طبقة « أهل القلم » أو « الكتاب » أي المشتغلين بالدواوين، المتمتعين بالانعامات والحائزين للاقطاعيات . ولا غرو فقد أسرفوا في تقريظ أولياء نعمتهم وتبرير أعمالهم بالقدر الذي اشتطوا فيه في أحكامهم على خصومهم من قوى المعارضة ومن هنا لا يجب التسليم بصحة كتاباتهم «فكلام الاقران في بعضهم ببعط لا يعبأ به ولا سيما اذا لاح انه لعداوة أو لمذهب أو لحسد » كما ذكر الذهبي ، وفي نفس المعنى قال المقبلي :

« وقد صار كل من الفرق يحكي الشر عن مخالفه ويكتم الخير بل يروي الكذب والبهت » ، ولا غرو فقد انتحلت الأحاديث النبوية ولفقت المأثورات عن السلف الصالح خدمة لاغراض المتخاصمين .

ومن أسف أن كثيرين من الدارسين المحدثين لا يلقون بالا لهذه المزالق ويأخذون أقوال السلف « حقيقة مسلمة » وهو ما عبر عنه الدمشقي المؤرخ بقوله : « وانما نشأ هذا لما استفحل أمر التقليد وعوملت أقوال المبتدعة معاملة

أقوال المعصوم ونصوص الكتاب » . والتسليم بالقديم والوهم بعصمته من الخطأ يؤدي إلى « انسدال الحجب الكثيفة بين الانسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات في العلم والمعرفه » على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود .

لذلك فالمعلومات المتواترة عن « قوى الظل » في الاسلام بحاجة إلى مراجعة في ضوء رؤية شمولية للتاريخ الاسلامي تحيط بجوهر رسالة الاسلام وما انطوت عليه من نظرة سامية للانسان ومبادىء راقية في العدالة بحيث تكون شريعة الاسلام معياراً تقيم على أساسه القوى والاحزاب السياسية المختلفة ما كان منها في الحكم وما انخرط منها في صفوف المعارضة .

ونظرة سريعة قمنا بتوضيح المفاهيم والمبادىء الاساسية للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية كما تضمنتها شريعة الاسلام .. فنظام الشوري الديمقراطي أساس الحكم والسياسة ، ومبادىء العدالة والمساواة عصب النظام الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية ، والنظر العقلي لب النهج الاسلامي في التفكير . فالى أي مدى التزمت الحكومات الاسلامية وقوى المعارضة بهذه المبادىء ؟

الثابت ان الحكومة الاموية نظام وراثي ملكي أبعد ما يكون عن الديمقراطيه ، والتعصب للعنصر العربي وايثاره على بقية العناصر الاسلامية الاخرى خروج عن جوهر العدالة والمساواة ، والفكر « الجبري » كان غلاباً في هذا العصر يبرر ويقنن لمنطق الأمر الواقع .

وفي العصر العباسي كانت الخلافة « كسروية » قوامها « مبدأ التفويض الالهي » . واستأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعي العنصر تلو الآخر على حساب العناصر الأخرى . والفكر السلفي ساد وطغى طوال العصر باستثناء

سنوات قليلة ظهر أبانها التيار العقلاني .

أما قوى المعارضة فكانت أكثر التزاماً بتعاليم الاسلام وأشد حرصا على تطبيقها ، فالخوارج والمعتزلة والمرجئة منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري اتفقوا جميعاً على أحقية أي مسلم للخلافة بغض النظر عن أصله وعصبيته ،فكان فكرهم السياسي مستوحى من ديموقراطية الاسلام ، كما تبنت حركاتهم جميعاً — بما فيهم الشيعة — قضية العدالة واستهدفت النضال من أجل اقرارها. فضلاً عن غلبة الروح العقلانيـــة على آرائهم الاعتقادية ، وبالذات عند الشيعة والمعتزلة بشكل يسترعي الانتباه .

لذلك يمكن القول ان الاسلام لا يتعارض ونشاط المعارضة ولا يبارك سياسة بني أمية وبني العباس بوجه عام .

وبالتالي يؤكد مشروعية العمل السري كأسلوب نضالي لاسقاط الحكومة الأموية المؤيدة بطغام أهل الشام والخلافة العباسية المستندة على جحافل الترك الجفاة .

وبديهي أن تتذرع قوى المعارضة في نضالها السري المشروع بشتى الوسائل والاساليب ، وقد أفادت من التراث القديم في هذا الصدد إلى حـــد كبير ، « فدار الاسلام » كانت زاخرة بميراث حضارات شتى من هيللينية ومشرقية إلى اسرائيليات ووثنيات ، والفكر الاسلامي لم يكن ليصم أذنيه أو يغلق عينيه عن هذا الميراث الحضاري الضخم الذي صنعته البشرية في عصور سالفة ، بل انفتح عليه ونهل منه وتمثله وأخذ منه ما لم يتعارض وجوهر الاسلام ، وبفضل هذا الانفتاح كتبت له الحصانة ضد طعنات الشعوبيين والزنادقة . لقد تغلغلت

العقلية الاسلامية داخل مكتبة الاسكندرية وأديرة وكنائس النصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية،فكشفت عن أسرار الحكمة والمعرفة وكيّفتها مع طبيعة العصر وأعطتها طابعاً اسلامياً مميزاً .

وبديهي أن تكون قوى المعارضة سباقة في الافادة من هذه التيارات الموروثة والوافدة سواء في التنظير لمذاهبها واعتقاداتها أو في ارساء قواعد دعوتها وتنظيماتها السياسية ، فالاسرائيليات واضحة التأثير في التنظيمات السرية لقوى اليسار والهيللينيات والمشرقيات تركت بصماتها على نظمها السياسية والاجتماعية مادامت لم تتعارض في جوهرها مع الروح الاسلامية .

وفي دراستنا للحركات السرية حاولنا أبراز مدى هذه التأثيرات الأجنبية، ومدى التزام أحزاب المعارضة بتعاليم الاسلام ، كما عولنا على استقصاء الظروف الموضوعية ، سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية – التي حدت بها إلى اللجوء للعمل السري المنظم .. كما أبرزنا العلاقة الجدلية بين الآراء والافكار المذهبية وبين العمل السياسي والاجتماعي ، وحرصنا على تقييم هذا العمل في اطار ظروف العصر وملابساته .

والحق اننا لم نعرض لكافة الحركات السرية في الاسلام انما عرضنا لبعض منها كالخوارج والمرجئة والدعوة العباسية والمعتزلة والقرامطة ، ونأمل في القريب دراسة ما لم نعرض له في هذا الكتاب كالحركات الفاطمية والباطنية وأخوان الصفا وغيرها .

وانوه بأن هذه الدراسة قد نشرت في مقالات مركزة بمجلة روز اليوسف واثارت في حينها نقد الكثيرين من الكتاب والدارسين والقراء ، ما بين مؤيد ومعارض ، واليهم جميعاً أسدي خالص شكري لافادتي من ملاحظاتهم حين

بحثت الموضوع بشكل اكثر توسعاً واستفاضة ، وأرجو أن أكون قد وفقت في توضيح ما كان مبهماً ، وتفصيل ما كان موجزاً ، وإلى القراء اتقدم باجتهادي . ومن اجتهد فأصاب فله أجران ، والا فله أجر الاجتهاد .

والله ولي التوفيق .

القاهرة في مارس سنة ١٩٧٣

الدكتور . محمود اسماعيل

الخوارج
من العنف الثوري إلى الدعوة السرية المنظمة

يرتبط ظهور الخوارج كحزب سياسي بقضية الامامة أو الخلافة ، وهي قضية أثارت من الجدل والخلاف بين القدماء والمحدثين ، ومن الصراع الدموي بين المسلمين ما أحدث صدعاً في كيان الامة الاسلامية ، ذلك الصدع الذي عرف « بالفتنة الكبرى »[1] وما أسفر عنهما من مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان وافتراق الجماعة الاسلامية بعد ذلك إلى شيع وأحزاب متناحرة . وحزب الخوارج أنبثق من تلك الفتنة وارتبط بقضية التحكيم الشهيرة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ابن أبي سفيان . ولدينا من القرائن[2] والادلة ما ينفي الرواية المتواترة التي تحمل الخوارج مسئولية ارغام علي بن أبي طالب على قبول التحكيم ثم محاولة الضغط عليه لرفضه والتنصل من العهود التي قطعها على نفسه بوقف القتال وتحكيم الحكمين ، والذي نؤكده ان أولئك الذين عرفوا بالخوارج[3] كانوا من أنصار علي ومن خيرة جنده وأكثرهم ايماناً بعدالة قضيته ، وانهم رفضوا مبدأ التحكيم من أساسه لأنه يعني التشكيك في شرعية أمامته ، ومن ثم خرجوا عليه لرفض استمرار القتال في صفين واستجابته لضغوط الأكثرية من جنده الذين رغبوا في

وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح . فالخوارج من ثم يمثلون من الناحية الدينية « الفئة القليلة المؤمنة » التي لا تقبل في الحق مساومة وادهاناً ، ولا غرو فزعماؤهم من جماعة القراء والفقهاء الحريصين على الالتزام بالكتاب والسنة دون مواربة أو تأويل «جباههم قرحة لطولي السجود وأيديهم كثفنات الابل من طول العبادة » ومن الناحية الاجتماعية انتمى معظمهم العرب الشمال وخاصة قبيلة تميم التي هجرت البادية واستقرت في مصري الكوفة والبصرة ، وأسهمت بدور بارز في الثورة على عثمان حين خالف سياسة أبي بكر وعمر ، وضرب صفحا عن تطبيق عدالة الاسلام ، وأطلق العنان لبني جلدته للاستبداد بالمسلمين في الأمصار .

فقد حرص أبو بكر ان تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون نظر إلى عصبية أو جنس فالتزم بالكتاب والسنة التزاماً تاماً في تقدير الأعطيات وتقسيم الفيء والغنائم ، فانصاعت « الجماعة » لحكمه ، ولم يكن في عهده افتراق . كذلك أتسمت سياسة عمر بالعدالة المطلقة ، المستوحاة من تعاليم الاسلام فلم يخالف الكتاب والسنة ، انما زاد عليهما أمراً آخر هو الاجتهاد وكان عليه ان يجعل الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع ليواكب التطور الجديد الذي حدث في عهده بعد الفتوح الاسلامية الكبرى في العراق والشام ومصر . لكن عمر في اجتهاداته لم يحد عن جوهر مفهوم العدالة في الاسلام ، وحسبه أنه لم يجعل للعصبية القبلية او النزعة العنصرية تأثيراً فيما استحدثه من نظم وقوانين ، فضرب المثل الفذ على مثالية المبادىء ، ومراعاة مقتضيات الحال في تطبيقها ، لذلك اختفت في عصره النعرات العنصرية والسخائم القبليه .

غير ان تلك النعرات والسخائم بدأت تعمل عملها في أحداث الفتنة في خلافة عثمان ، فقد أطلق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكانتهم الخاصة في اقتناء الضياع وتكوين الثروات في البلاد المفتوحة فشكلوا

« ارستقراطية ثيوقراطية قرشية » أثارت هلع الفقهاء والصالحين لانتهاك عدالة الاسلام من ناحية ، كما أثارت أحقاد القبائل الأخرى وحسدها فأحيا عثمان بذلك الضغائن والصراعات القبلية الجاهلية ، وفضلا عن ذلك ظهرت ارستقراطية بيروقراطية سفيانية في الأمصار التي آلت أمرتها إلى رجال بني أمية أقارب عثمان ، فأثار بذلك بقية بطون قريش وأعاد الصراع القديم بين بني أمية وبني هاشم وفضلا عن ذلك ، فقد خالف الشيخين في نظرتها إلى الخلافة باعتبارها عبئاً ومسئولية ، واعتبرها « قميصاً البسه الله اياه » وهو أمر زاد في توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء ، فطالبوا بعزله لاخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة ، ولم يتوانوا في حض عرب الأمصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها . لذلك كان عرب الامصار — من غير قريش — يشكلون جند الثورة ، بينما تصدر الفقهاء قيادتها ، وانتهى الامر بصرع عثمان حسبما هو معروف في كتب التاريخ ، وأقبال الثوار على مبايعة علي بالخلافة أو تصديهم لمؤازرته ضد أولئك الذين رفضوا مبايعته سواء من الاستقراطية القرشية كطلحة والزبير أو من الارستقراطية السفيانية التي تزعمها معاوية بن أبي سفيان .

مما تقدم يتضح ان ظهور الخوارج تعبير عن تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعاً دينياً نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الامامة . لذلك فجماعة الخوارج تشكل حزباً سياسياً يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية كما نادى بها الاسلام ، ولم يكن — كما ذهب فلهوزن — مجرد حزب سياسي ديني وحسب .. فقد فاته أن الاحزاب السياسية في العصور الوسطى رغم مسوحها الدينية الظاهرة تتضمن ابعاداً اجتماعية لا يرقى اليها الشك وتلك ظاهرة سادت العالمين الاسلامي والمسيحي على السواء . ذلك أن الدين والدوله في تلك العصور تلازما واختلطا ، فعلى سبيل المثال كان الخليفة في «دار الاسلام» يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية باعتباره خليفة الرسول من ناحية ، وحاكم المسلمين من ناحية أخرى ، كما أن أوروبا العصور الوسطى لم تتحد سياسياً الا بفضل المسيحية . لذلك كان للكنيسة سلطاتها الواسعة .. والصراع

بين البابوية والامبراطورية حول السيادة في غنى عن البيان ، بل كانت الكنيسة تنظيما « اكليريكيا » أقطاعياً في ذات الوقت . وهذا يفسر كيف كانت المسائل السياسية والاجتماعية آنذاك تتحول إلى قضايا لاهوتيه ، والخلاف حولها يجري تقييمه على أساس « الكفر والايمـــان » ، فالقوى الاسلامية المعارضة « لاولي الامر » مارقة منهرطقة ، والثوار على البابوية يشلحون من رحمـــة الكنيسة بمقتضى قرارات الحرمان . قصارى القول أن الخلاف حول مسألة الامامة في الاسلام خلاف فقهي ديني في الظاهر يعكس في حقيقته صراع قوى اجتماعية ومواقف طبقات متصارعة . لذلك فقد لامس ابن خلدون [٤] ظاهر الامور دون سبر أغوارها حين اعتبر ما شجر من نزاع حول « الخلافة » محض «خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية » بحتة .

وقد شكل الخوارج أحـــد أحزاب المعارضة في الاسلام ، وكان فكرهم السياسي معبراً عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة ، ورأيهم في الخلافة يجعلهم بحق « جمهوريو الاسلام » فبينما قصر أهل السنة حق الامامة على قريش ، وجعلها الشيعة حكرا على آل البيت وحدهم ، نادى الخوارج بأنها حق متاح لكل مسلم دون نظر إلى أصله أو عصبيته [٥] ، لذلك فقد عبر الخوارج من الناحية السياسية عن اتجاه الجناح الديمقراطي بين الاحزاب الاسلامية الاخرى. ونظرا لتمسكهم الشديد بأهداب الدين ، والتزامهم بالقرآن والسنة دون تأويل أو تحريف ، ودعوتهم الصارمة لاتباع نهج السلف الصالح ممثلا في سياسة الرسول والشيخين ، كانوا « كلافنة الاسلام » أو « بيوريتان الاسلام » على حـــد تعبير دوزي [٦] . وفي قـــولهم « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وحضهم على « الثورة على ائمة الجور » ممـــا يجعلهم جـــديرين بلقب « ثوريو الاسلام » ، كما يمثلون في نظر بعض الدارسين « بولشفيك الاســـلام » لتطرفهم الشديد في استحلال دمـــاء مخالفيهم في المذهب وقولهم « بالاستعراض » وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر . وآراؤهم في العدالة والمساواة تنم عن اتجاه اشتراكي

اسلامي أصيل . لذلك كله نعت ميور [٧] مذهب الخوارج بأنه « مذهب ثوري ديموقراطي اشتراكي » .

وتاريـــخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموي يساير مبادئهم الاعتقادية في التطرف والثورية الصاعدة ، فقد ثاروا على علي بن أبي طالب مراراً وأقضوا مضجعة باغاراتهم المستمرة على البصرة والكوفة فضـــلا عن ثوراتهم الدائبة في الولايات الشرقية . وقد بطش علي بـكافة حركات الخوارج في عنف وقسوة ، وما أكثر ما خاض من معارك كانت تنتهي بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها ، وهذا يفسر تآمرهم على حياته التي انتهت بطعنتين من سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ .

واستمرت ثورات الخوارج بعد مقتـــل علي فانضموا إلى عبدالله بن الزبير الذي ناوأ الأمويين في الحجاز والعراق لما أظهر الميل لمذهبهم ، فحاربوا في صفه زمناً . ثم انقلبوا عليه حين لاح لهم انه يظهر خلاف ما يبطن ، ودارت معارك كثيرة بين الطرفين أزهقت فيها آلاف الأرواح من الخوارج .

وكان ما كان من مصرع ابن الزبير . فوجد الخوارج أنفسهم وجهـــا لوجه أمام بني أمية بما لهم من بأس شديد . ونحن في غنى عن سرد ما حل بالخوارج من بطش واضطهاد في العصر الأموي ، وحسبنا موقف ولاة العراق – من أمثـال عبدالله بن زياد والحجـــاج الثقفي – أزاء الخوارج . فـكانوا يقتلونهم « بالتهمة والظنة » ويبعثون الجيوش تقتفي آثارهم «من بلد إلى بلد وتوقعهم وقعة بوقعة »[٨] حتى استؤصلت فرق من الخوارج بأكملهـــا واختفت من المسرح السياسي إلى الأبد .

وزاد في ضعف الخوارج في العصر الأموي ، انشقاقهم إلى جماعات متناحرة

جاوزت العشرين فرقه ، كل منها تكفر ما عداها ، وهو أمر أدى إلى تشتيت جهودهم وأتاح لخصومهم ملاحقتهم والقضاء على ثورتهم ، وهذا ما حـدا بمؤرخ مثل فلهوزن [٩] إلى القول بأن « سياستهم كانت غير سياسية » . ولا غرو فقد وصلت أحوالهم في أواخر القرن الأول الهجري إلى حالة من الضعف استحال معها ان يواصلوا نشاطهم السياسي بصورته العلنية ، فـكان عليهم ان يغيروا من أساليب كفاحهم بنبذ طريق الثورة السافرة في قلب العالم الاسلامي واتبـاع أسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمـل السري ، ونقل ميدان نشاطهم إلى الاطراف بعيداً عن متناول قبضة الخلافة .

ودراسة المرحلة الجديدة في نضال الخوارج من الصعوبة بمكان ، وذلك راجع لطبيعة العمل السري وما يرتبط به من صعوبة الوصول إلى المعـلومات الخاصة بالتنظيم السري في أجهزته ودعاته وخططه وأساليبه .. الخ .. يضاف إلى ذلك ما تعرض له الخوارج من اضطهادات ومحن ، قضى بسببهـا على معظم كتبهم ووثائقهم ، فنعلم على سبيل المثال ان الفاطميين الشيعة أحرقوا دواوين الخوارج ومكتباتهم في المغرب بما تحتويه من كتب المذهب وتاريخ أتباعه . ويقال ان المكتبة المعصومة بتاهرت التي أحرقها أبو عبدالله الشيعي كانت تزخر بآلاف المدونات والمصنفات ، ولم يسلم منهـا سوى النذر اليسير من تراث الخوارج ، والخوارج المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد الحرص على عدم اطلاع أحد على ما لديهم من كتب المذهب . واذا كان ابن النديم يعتبر أن كتب الخوارج في عصره « مستورة » ولا سبيل لمعرفتها فلا تزال المشكلة قائمة إلى اليوم . وقد حاول بعض المستشرقين من أمثال أميل ماسكراي وبرسي سميث ولويسكي الوقوف على شيء من هذه الكتب دون طائل . كما فشلت جهود بعض المؤرخين العرب في هذا الصدد ، فلم يوفقوا الا في الحصول على بعض المخطوطات الخاصة بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفاً ، أما المصادر الأصلية فلا تزال حبيسة نطاق جماعاتهم التي تعيش في شبه عزلة في جبـل نفوسه بليبيا ووادي الميزاب

في صحراء الجزائر .

ولا مناص للمرء من الاعتماد على الاشارات المتفرقة والشذرات المتناثرة في الحوليات وكتب الفقه والفتاوي والطبقات والأدب وغيرها ، ليقدم صورة — ولو باهتة — عن ذلك النظام السري الذي وضعه الخوارج أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني . ولقد أسعدنا الحظ بالعثور على الوثيقة الوحيدة في هذا الصدد ضمن مجموعة من الفتاوي الفقهية المخطوطة —بدار الكتب المصرية— لم يفطن إلى أهميتها التاريخية أحد من الدارسين من قبل. والواقع أن الوثيقة لا تقدم معلومات مفصلة تكشف عن أسرار الدعوة السرية بقدر ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة ، وتلقي قبسا من ضوء على أحد رؤسائها فضلاً عن تحديد المركز الأم للتنظيم وطبيعة علاقته بالدعاة في الأمصار . والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها شيخ الدعوة في البصرة ويدعى أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة إلى دعاته في المغرب في أوائل القرن الثاني الهجري ، وهاك جزءاً مما ورد [١٠] فيها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . صلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما . أتاني كتابكم تذكرون فيه ما من الله به عليكم من جمع كلمتكم وائتلاف أمركم في كثرة من بحضرتكم من أهل الخلاف . ولعمري ما أكثرتهم وان كثروا بأكثر مما كان قبلهم على ما كان قبلكم من سلفكم ، فاقتدوا بهم عليكم كثرتهم على أخلافكم ، نسأل الله العون والتوفيق في جميع أموركم وان يكفينا وأياكم بأسهم ، وان يجعل لنا ولكم ولجميع المسلمين الدائرة عليهم ، ويشفي صدور قوم مؤمنين ، ويذهب غيظ قلوبهم . فلعمري لقد أسرني ما انتهيتم اليه من أمركم وان كان ذلك لم يخف عنا ، غير انا نظن الذي كتبتم به إلي ، والله يستتم لكم الخير كله بعونه وتوفيقه .. الخ .

والدارس لتطور الفكر السياسي عند الخوارج يلمس تحولا خطيراً في عقائدهم

بما يساير الظروف الجديدة . وأول ما نلحظه عزوف الاتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالازارقة – نسبة إلى نافع بن الازرق – والنجدات – نسبه إلى نجدة ابن عامر الحنفي – واقبالهم على معتقدات الصفرية – نسبة إلى زعيمهم زياد بن الأصفر – الاقـل تطرفاً ، والاباضية – نسبة إلى عبدالله بن أباض – المعتدلين . وقد رحبت هاتان الفرقتان بالاتباع الجدد – ويعرفون في أصطلاحهم « بالمهاجرة » – وضربتا صفحا عما كان يحدث من حيطة وحذر في ايـلافهم باجراء اختبارات قاسية للتأكد من صدق النوايا والحماس لنصرة المذهب . كما فتح الباب على مصراعيه أمام الموالي – المسلمين من غير العرب – لاعتناق المذهب بعد ان كان من قبل موصدا ،بل سنجد فيما بعد كثيراً من الموالي تصدوا لزعامة الحركة الخارجية ، أكثر من ذلك تخـلى الصفرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة كمبدأ « تكفير المخالفين » فأجازوا معاشرتهم ومزاوجتهم . والاكثر اهمية أخذهم « بمبدأ التقية » (١١) باظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءاً للمتاعب وكانوا سلفاً يتشبثون بمبدأ الأمر المعروف والنهي عن المنكر » حتى ولو أدى الأمر إلى الموت . غني القول ان الفكر السياسي الاباضي صار أكثر اعتدالاً ، حتى ان علماء الفرق يعتبرون الاباضية أقرب المذاهب قاطبة إلى أهل السنة [١٢] .

وفي ضوء الوثيقة السابقة والتطور الجديد في فكر الخوارج السياسي يمكن – في اطمئنان – دراسة دعواتهم السرية المنظمة . ويجب التنويه بأن ما لدينا من معلومات في هذا الصدد تتعلق بالخوارج الاباضية فقط ، وما يختص منها بالصفرية انما وردت عفواً في كتب الاباضية ، وهي على ضآلتها وتفرقها تلقى بعض الضوء على المراحل الاولى للدعوة ، وتبين ان نظامها جرى على غرار النسق الاباضي . والسر في ندرة تلك المعلومات كامن في ضياع كافة المصادر الصفرية نتيجة الغزو الشيعي لدولتهم في المغرب سنة ٢٩٧ هـ ، فقد كان عبيد الله المهدي سجيناً في سجلماسة عاصمة الدولة الصفرية ، ورفض أميرها تحريره من سجنه رغم توسلات القائد الفاطمي أبو عبد الله الشيعي ، لذلك أمعن

الشيعي في التنكيل بالصفرية بعد فتح سجلماسة . فاستباحها لجنده ثم أضرم فيها النيران فأتت على تراث الصفرية عن آخره، وتفرقت البقية الباقية من الصفرية في أصقاع بلاد المغرب فاندثر مذهبهم إلى الأبد .

على كل حال – نعلم يقيناً ان البصرة كانت مركز التنظيم الخارجي الاباضي، بينما نرجح ان بلاد الجزيرة – شمالي العراق – كانت مركز تنظيم الصفري اعتماداً على قيام معظم حركات الصفرية في الشرق في هذا الاقليم ، وقد حدث تعاون مرحلي بين التنظيمين في البداية، بدليل وصول داعيي الاباضية والصفرية إلى المغرب « على ظهر بعير واحد »[١٣] ثم تلاشى ذلك الوئام وحلت الخصومة محل التعاون وبدأ كل تنظيم يعمل لحسابه الخاص حتى اذا اصطدمت المصالح بين الطرفين بالتنافس على مناطق النفوذ اندلعت الحرب التي انتهت برجحان كفة الاباضية. وامام تعرضهما للخطر معاً تناسوا الخصومة والعداء ، وعقدوا أواصر السلم والموادعة .

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الاباضية ، فمنها يرسل الدعاة الذين عرفوا « بحملة العلم » إلى الامصار بعد تلقينهم أصول الدعوة ، وتدريبهم على أساليب نشرها . وبديهي ان يمضي التنظيم في التستر والكتمان، فكانت المجالس تعقد في سراديب تحت الارض في بيوت بعض النسوة العجائز منعاً للشبهة ، بل غالباً ما كان روادها يتنكرون في ملابس النسوة اثناء عقد اجتماعاتهم .. في الوقت الذي يبثون فيه العيون حول المكان لانبائهم عما يمكن ان يثير المخاوف والشكوك . وكانت برامج اعداد الدعاة تدور حول عقائد المذهب مع الالمام بكافة علوم العصر النقلية والعقلية فضلا عن تبصيرهم بفنون الادارة واساليب الحكم ، وتلقينهم المهارات في كسب الاتباع وترغيبهم في اعتناق المذهب ، وتنظيمهم داخل فصائل « وخلايا » .. وبعد تأكد مشايخ المذهب من اعداد الدعاة اعدادا كافياً يزودونهم بالمال والمتاع للرحيل إلى مواطن نشر الدعوة ،

ومن هناك يباشرون مهامهم ، كما يبعثون برسائلهم في انتظام إلى شيخ التنظيم في البصرة ليقف على نشاطهم أولاً بأول ، ومنه يتلقون الاوامر والنصائح فيما يواجهم من مشكلات . ولا يخفى ان التنظيم الأم كان يبث عيونه لمراقبة نشاط الدعاة ومعرفة مدى أخلاصهم والتزامهم بتنفيذ الأوامر ، يفهم ذلك من رسالة أبي عبيدة السابقة التي توحي بأن الأخبار التي بعث بها الداعية اليه قد وصلته سلفاً .

والراجح انجابر بن زيد وهو من أعلام المذهب الاباضي أسس نظام الدعوة في العقد الاخير من القرن الأول الهجري ، وبلغ التنظيم شأو أحكامه أبان رئاسة خليفته أبي عبيده مسلم بن أبي كريمة ، وهو عالم فذ موهوب ضرب بسهم وافر في العلم والحكمة إلى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة وحيلها ، وحسبنا دليلا على علمه مجادلاته الشهيرة مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة في البصرة ، اما نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى في عدم افتضاح أمر دعوته رغم سجنه وتعذيبه أبان أمارة الحجاج الثقفي . وفي حياة أبي عبيده توجه الدعاة الاباضية إلى خراسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب ، اما دعاته في خراسان فقد أخفقوا في مهمتهم لتشيع أهلها ، حقيقة انهم أفلحوا في استقطاب بعض الاتباع، لكن أعدادهم كانت محدودة لا تفي باقامة « امامة الظهور » ومناجزة الاعداء . وقد جازفوا بالثورة على نصر بن سيار آخر ولاة بني أمية في خراسان ، ولم تسفر مغامرتهم الا عن افتضاح أمرهم مما جعلهم بعد قليل لقمة سائغة لجيوش أبي مسلم الخرساني قائد الثورة العباسية .

ونجح دعاة الاباضية في عمان ، فأقاموا دولة أباضية فيها ، وبعث اليهم أبو عبيدة بالأموال الوفيرة ومزيد من السلاح ، فتمكنوا من فتح اليمن ثم زحفوا على الحجاز وخطب أبو حمزة الخارجي على منبر الرسول خطابه التاريخي المشهور [١٤] لكن الجيوش الاموية توجهت اليه من الشام فانسحب من الحجاز واليمن وعاد إلى عمان وحضرموت – وظلت دولتهم فيها ردحاً طويلا من

الزمان ، ومنها نزحت جماعـات أباضية إلى شرق افريقية لعبت دوراً في نشر الاسلام بين سـكانها ، ولا تزال جماعات من الاباضية إلى اليوم تقيم بجمهورية تانزانيا الحالية .

أما بلاد المغرب فـكانت ممهدة سياسيـاً واقتصادياً واجتماعياً لتقبل دعوة الخوارج. فمن الناحية السياسية شهدت البلاد في العصر الأموي حالة من الفوضى والاضطراب من جراء الصراع بين العرب القيسية واليمنية واذكاء خلفـاء بني أمية لهذا الصراع بمشايعة حزب ضد الآخر [١٥] .

وفضلا عن ذلك فقد تعصب بنو أمية للعرب عموماً ضد البربر سـكان البلاد الاصليين ، ورغم اعتناق البربر الاسلام لم يحظوا بالمساواة مع العرب فاعتبروا موالي وحرموا من حقوقهم في المغانم والفيء رغم اشتراكهم في الحروب التي قام بها ولاة المغرب في جزر البحر المتوسط وبلاد الاندلس [١٦] أكثر من ذلك أعتبر الولاة بلاد المغرب دار حرب فجندوا الحملات التي أثخنت في انحائها نهباً وسبياً [١٧] . لم يطبقوا تعاليم الاسلام باسقاط الجزية على من أسلم من السكان ، بل أثقلوهم بالضرائب غير المشروعة .

وقد حاول الخليفة عمر بن عبـد العزيز وضع حد لمفاسد الادارة الاموية في بلاد المغرب فأمر باسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من استرق نسائهم ، واعادة الأرض إلى ذويها يجنون غلتها ويدفعون عنها خراجـاً معلوماً ليستعيد ثقة البربر في الحكومة [١٨] لكن هذه السياسة الرشيدة تنكر لهـا خلفاؤه ، وعول امراء المغرب بعد خلافته على « أسـاءة السيرة والتعدي في الصداقات والقسم ، فخمسوا الـبربر وزعموا أنهم فيء للمسلمين [١٩] أسلموا أم لم يسلموا .. واشتطوا في أثقالهم بالمغانم والجبايات أرضاء للخلفاء في دمشق الذين اشتد نهمهم لطرائف المغرب والوصائف البربريات [٢٠]

لذلك كله ضاق البربر ذرعاً بالحـكم الاموي وتطلعوا للاحزاب المناوئة لبني

أمية لتخلصهم مما حاق بهم من خسف وعسف . وعلى ذلك كانت بلاد المغرب حقلا خصباً لبذر بذور دعوة الخوارج .

لذلك حظيت بلاد المغرب من التنظيم الاباضي في البصرة باهتمام فائق، فبعث أبو عبيدة – رأس الدعوة – بداعيته سلمة بن سعيد الذي نجح في استمالة قبائل المغرب الادنى للدعوة الاباضية . واتخذ خليفته من جبل نفوسة « دار هجرة » بعد اعتناق بربر نفوسة المذهب الاباضي وتصديهم لنصرته . وفي تلك الاثناء كان المذهب الصفري ينتشر بين قبائل المغرب الأوسط والمغرب الاقصى، ولقد لعب عكرمة مولى ابن عباس – رأس الصفرية بالمغرب – دوراً بارزاً في هذا الصدد فاتخذ من القيروان قاعدة للدعوة ، وفيها كان يتصل سراً برؤساء القبائل ويقنعهم باعتناق المذهب الصفري . ونجح بالفعل في اكتساب معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب بين قبائلهم . لذلك أحرز المذهب الصفري انتشاراً سريعاً بين قبائل البربر ، كما أقبل على اعتناقه الاقليات العنصرية المضطهدة من غير البربر كالأفارقة [٢١] والزنوج [٢٢] فضلاً عن بعض رجالات العرب . وهكذا ساد المذهب الصفري معظم أرجاء المغربين الأوسط والاقصى وأصبح الصفرية قادرين على أعلان الثورة . وفي عام ١١١ هـ أعلن ميسرة « السقاء » زعيم الثوار الخروج على أئمة الجور وألحق الهزائم المتوالية بالجيوش الاموية ، واستمرت الثورة مشتعلة حتى عام ١٤٠ هـ حيث نجح الثوار في تأسيس دولة مستقلة في الجهات الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هي دولة بني مدرار عاصمتها سجلماسه [٢٣] . وجدير بالذكر ان مؤسسها كان زنجياً يدعى عيسى بن يزيد الاسود ، وهو أمر بالغ الدلالة على اخلاص الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسي الديمقراطي نظرياً وعملياً .

أما الدعوة الاباضية فقد تأخرت إلى حين ، ومرد ذلك ان نشاطهم جرى في بلاد المغرب الادنى القريبة من مصر ، فكان بوسع الخلافة الاموية أن تبعث بجيوشها على وجه السرعة لو أد حركات الاباضية ودأبوا في تؤدة وأناة على

الاعداد للثورة انتظاراً لمواتاة الظروف . لذلك وطدوا علاقتهم بمركز التنظيم الأم وتعاون الجميع في الاعداد للثورة ريثما تحين الفرصة الملائمة . وقد حانت الفرصة بسقوط الدولة الاموية وقيام الخلافة العباسية في البصرة سنة ١٣٢ هـ . ذلك ان بني العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد ، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الاحوال في المغرب ، فكان عليهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التي واكبت قيام دولتهم . وبذلك تهيأ المناخ للعمل السري الاباضي ، فسافر أربعة من زعماء أباضية المغرب إلى البصرة وظلوا هناك خمس سنوات عكفوا خلالها على الاعداد للثورة . وقبل عودتهم إلى المغرب أشار عليهم أبو عبيدة بأن يتولى أحدهم ويدعى أبو الخطاب المعافري القيادة بعد تأهيله لتلك المهمة ، كما أوكل مهمة القضاء إلى اسماعيل الغدامسي الذي أظهر طول باع في الفقة والافتاء [٢٤] .

وعادة البعثة إلى المغرب سنة ١٤٠ هـ ، وشرع الزعماء في العمل على التو ، فاجتمعوا بشيوخ القبائل سراً خارج مدينة طرابلس ، وفي التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج المدينة ثم دهمتها على حين غفلة بطريقة أشبه ما تكون باقتحام طروادة ، فتذكر المراجع الاباضية [٢٥] أن « الجند أختبأوا في جواليق تحملها الجمال التي دخلت المدينة على أنها قافلة تجارية ، فلما وصلت القافلة إلى السوق خرج العسكر شاهرين أسلحتهم مهللين « لا حكم الا لله ، ولا طاعة الا لله ، ولا طاعة الا لأبي الخطاب » .

وسواء اكانت تلك الرواية صحيحة أم انها من نسج خيال مؤرخي الخوارج ، فقد سقطت المدينة دون مقاومة . ومن طرابلس توجهت الجيوش الاباضية إلى القيروان مقر الامارة فاستولت عليها . لكن سقوط القيروان أثار ثائرة الخلافة فبعثت جيوشها من مصر فاثخنت في الاباضية قتلا واسراً .

والحق ان الضربة التي حلت بالخوارج كانت شبه قاصمة ، فعادوا من جديد

للعمل السري وبايعوا أحدهم في الخفـــاء بالامامة بعد مصرع أبى الخطاب ، ولقبوه « بامام الدفاع » .. كما هرب نائب أبي الخطاب ويدعى عبد الرحمن بن رستم الفارسي إلى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائـل وآزرته على أعلان « امامة الظهور » من جديد سنة ١٦٢ هـ ونجــح عبد الرحمن في انشاء دولة أباضية في المغرب الاوسط مركزها مدينة تاهرت وهي عاصمة الدولة الرستمية، وابتهج التنظيم الام في البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرهـــا نواة لدولة أباضية كبرى تضم الشرق والغرب معـــاً . لذلك لم يدخر الخوارج المشارقة وسعاً في مساندة الدولة الفتية ، فبعثوا إلى امامها بالأموال الكثيرة يستعين بها على دعم نفوذه ، وظلت أواصر العلاقة قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن .

وفي عهد خليفته دبت الخلافات والانشقاقات بين ابنه عبد الوهاب وبين زعماء الاباضية الذين راعهم تحول امامتهم إلى ملك وراثي ، وحاول المشارقة مراراً رأب الصدع وحسم النزاع فبعثوا بفتويهم لاصلاح ذات البين ، كما أنفذوا رسلهم لنفس المهمة . لكن الثوار وقد اخلصوا لمعتقداتهم السياسية الديموقراطية لم تلن لهم قناة فظلوا يناوئون الامامة حتى وفاة الامام ، ثم آل الحـكم إلى احد ابنائه فاستمرت الثورات تـــترى دون هوادة ، واسفرت عن ظهور عديد من الفرق المنشقة داخل المذهب الاباضي . هو امر جعل التنظيم الام يفقد ثقته في الامامة الرسمية بعد تحولها إلى ملكية وراثية . فانقطعت الصلات بين الطرفين منذ ذلك الحين ، وظلت الانشقاقات المذهبية تعمل عملهـــا في اضعاف الدولة الرسمية حتى سقوطها سنة ٢٩٧ هـ على يد الشيعة الفواطم .

ومهما يكن من امر، فان نجاح الخوارج في اقامة دولة في عمان وحضرموت ودولة ببلاد المغرب دليل واضح على فعالية اسلوب التنظـيم السري وجدواه بالقياس إلى أسلوب الثورات الهوجـاء التي لم تسفر الا عن اضعاف الحركة الخارجية .

المراجع والحواشي

(١) جعل الدكتور طه حسين هذه التسمية عنوأنا لكتابه عن خلافتي عثمان وعلي .

(٢) انظر : محمود أسماعيل : جدل حول الخوارج وقضية التحكيم ـ دراسة بمجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٧٢ .

(٣) عرفوا كذلك بالحرورية نسبة الى كورة حروراء ـ بجوار الكوفة ـ التي نزلوها بعد مفارقتهم عليا ، كما اطلقوا على انفسهم «الشرارة» تعبيرا عن شرائهم الآخرة بالدنيا .
انظر الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٦ .
Smith: the Ibadites moslem world, Vol. 12, P. 284.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٥) الاسفرائيني : ص ٤٦ .

(٦) Spanish Islam. P. 130.

(٧) The Caliphate. P. 407.

(٨) الدينوري : الاخبار الطوال ص ٢٧٥ .

(٩) تاريخ الدولة العربية ص ٣٧٢ .

(١٠) ابو عبيدة مسلم بن ابي كريمة : رسالة في أحكام الزكاة ورقة ١١٤ مخطوط .

(١١) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥١ .

(١٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٢٢ .

(١٣) ابو زكريا : السيرة واخبار الأئمة ورقة ٢ مخطوط .

(١٤) انظر : ابن عبد ربه : العقد الفريد ص ١٤٤ ــ ١٤٧ .

(١٥) عمد بنو أمية الى احياء النعرات القبلية بين عرب الشمال وعرب الجنوب في كافة الولايات الاسلامية ليضمنوا لحكمهم الاستمرار باحداث نوع من التوازن السياسي ، فتارة يؤازرون عرب الشمال ، القيسية ــ وأخرى يساندون اليمنية من عرب الجنوب ، فاشتعلت نيران الصراع بين الحزبين في المشرق والمغرب على السواء حتى صوّر بعض الدارسين تاريخ بني أميه ــ على انه حلقات متصلة ــ من الحروب بين الحزبين .

(١٦) ابن عذاري : البيان المغرب ص ١ الى ص ٤٩ وما بعدها .

(١٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٤ .

(١٨) نفسه ص ٢٨٧ .

(١٩) الرقيق القيرواني : تاريخ افريقية والمغرب ص ٩٩ .

(٢٠) ذكر ابن خلدون أن هشام بن عبد الملك كان يطالب عامله على بلاد المغرب «بالوصائف البربريات والأردية العسلية الالوان وانواع طرف المغرب» فكان الوالي يتفانى في جمع ذلك وانتحاله حتى كانت الصرمة من الغنم تهلك بالذبح لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها ، ولا يوجد منها مع ذلك الا لواحد وما قرب منه» .
انظر العبر : ٦ الى ص ١١٩ .

(٢١) يقصد بالافارقة المولدين من العناصر الفينيقية والرومانية والبيزنطية التي عاشت ببلاد المغرب منذ وقت مبكر واختلطت بالبربر . وقد شكل هؤلاء اقلية عنصرية كانت تقيم بالمدن الساحلية . وبعد فتح العرب للمغرب اعتنقوا الاسلام حفاظا على وضعيتهم الخاصة لكنهم تعرضوا للعنت والاضطهاد من قبل الولاة الامويين ، فأقبلوا على مذهب الخوارج واشتركوا في الثورة الصفرية وتولى زعيمهم حكم مدينة طنجة بعد ان فتحها الثوار .
راجع «البكري» المغرب ص ٦ **Vonderhegden Berberie Musulmane P. 8**

(٢٢) ــ يقصد بهم الرقيق الاسود المستجلب من افريقية جنوبي

الصحراء منذ الحكم الروماني والبيزنطي ، وكانوا يعملون في المزارع او في القصور ، وبديهي ان يقبلوا على اعتناق الاسلام لما ينطوي عليه من اقرار لمبدأ المساواة . لكنهم وجدوا بونا شاسعا بين تقاليد الاسلام السمحة وبين السياسة الأموية الجائرة فاعتنقوا مذهب الخوارج واسهموا في الثورة على ولاة بني امية في المغرب .
انظر : مجهول : كتاب الاستبصار ص ٢١٧ ، صاعد الاندلسي ! طبقات الامم ص ١٢ .

(٢٣) راجع الفصل الخاص بدولة بني مدرار في سجلماسة في كتاب «الخوارج في بلاد المغرب» للمؤلف .

(٢٤) عن مزيد من التفصيلات راجع : ابو زكريا . السيرة ورقة ٥ وما بعدها ، الشماخي : السير ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢٥) ابو زكريا . ورقة ٧ ، الدرجيني : طبقات الاباضية جـ١ ورقة ١٢ مخطوط .

المرجئة من التبرير الى الثورة

ان تتعدل الأيديولوجيات مسايرة لتغير الواقع الاجتماعي حقيقة لمسناهـــا بوضوح في تطور الفكر السياسي عند حزب اليسار بشقيه المعتدل (الشيعة) والمتطرف (الخوارج) . اما ان تتحول المعتقدات التبريرية إلى ايديولوجيات ثورية تعانق الواقع الاجتماعي وتعمل على تغييره فظاهرة تسترعي الانتباه، وهي تبدو واضحة لمن يرصد تطور الفكر السياسي عند المرجئة .

لم يغب عن ذهب الدارسين لتاريخ الفرق الاسلامية ما انطوت عليه عقائد الشيعة من محتوى سياسي ، لكن قليلا منهم من فطن إلى تلك الحقيقة فيما يتعلق بحزب الوسط (المرجئة والمعتزلة)، فقد درس المرجئة كفرقة مذهبية اعتقادية وحسب ، تدور عقائدها حول مسألة الكفر والايمان [1] كما أن الدراسات عن المعتزلة لم تتجاوز الجانب الميتافيزيقي الكلامي في تناول مسائل الآلهيات [2] .

ولعل اغفال الجانب السياسي فيما يتعلق بالمرجئة راجـع إلى تأخر ظهورهم تاريخياً فضلاً عن تضاؤل دورهم السياسي بالقياس للدور المتعاظم الذي قـــام به

الشيعة والخوارج . فالقوى الاجتماعية التي مثلت حزب الوسط لم تكن بطبيعتها ثورية ، كما افتقرت الى زعامة قوية تستطيع ان تنافس على الصدارة اليمين الأموي واليسار المعتدل والمتطرف ، ولذلك لم تحفل كثيراً بتغير الوضع القائم Status quo قدر اهتمامها بالحفاظ على مصالحها ولما كانت هذه المصالح عرضة للخطر اذا ما انتصر اليسار ، تعاطفت المرجئة مع اليمين دون ان ينضموا اليه صراحة ، فلما انتصر اليمين ، انحـــازوا له وبرروا لوجوده ولم يشاركوا اليسار معارضته وهذا يفسر « اعتزال » المرجئة والمعتزلة معارك الصراع السياسي في النصف الاول من القرن الاول الهجري الذي صال فيه الخوارج والشيعة وجالوا وكشأن أحزاب الوسط دائماً ، راقب المرجئة عن كثب الصراع بـــين اليمين واليسار ، فلما بدا في الأفق ترنح اليمين تحت الضربات المتلاحقة التي كالهـــا له الخوارج والشيعة ، مالوا ناحية اليسار لمشاركته مـــكاسب النصر الذي لاح وشيكاً ، فاشتركوا في كثير من الثورات التي قامت ضـد بني أمية وناصبوهم العداء .. فلما قمعت هذه الثورات عولوا على العمل السري المستقل المنظم ،وكما فعل اليسار اتجه المرجئة نحو جماهير الموالي لنشر مذهبهم بعد «تثويره» وتطويعه بما يتسق وطبيعة التطورات الاجتماعية حتى اذا ما نجحت دعوتهم بمضمونهـا الاجتماعي الجديد قاموا بالثورة التي أسفرت عن اضعاف نفوذ اليمين في الشرق ومهدت لسقوط بني أمية في النهاية ، وهكذا كان التطور السياسي في فكر المرجئة استجابة لمتغيرات الواقع الاجتماعي[٣] وضرورة أوجبتها طبيعة تكوين فرقتهم كحزب انتهازي وصولي يحدد مواقفه وفق ما يناسب أغراضه ومصالحه شأنه في ذلك شأن أحزاب الوسط عموماً . فلنحاول رصـد التطور الفكري لعقائد المرجئة ودورهم السياسي كحزب محـــايد ثم مشايع لليمين ، فممالىء لليسار إلى ان صار حزباً يسارياً ثورياً في نهاية الأمر .

وقف المرجئة في البداية موقفاً سياسياً محايداً بين اليمين واليسار ، فأصولهم الاجتماعية مغايرة تماماً للطبقات التي مثلت اليسار ، وحسبنا ان نافع بن الازرق

أشد زعماء اليسار المتطرف – الخوارج – تطرفاً هو أول من أطلق عليهم اسم المرجئة [٤] لموقفهم المحايد فيما حدث من خـــلاف بين المسلمين في أواخر عصر عثمان ، فلم يسهموا في الثورة عليه ، ولم يشتركوا مع العثمانية في الأخذ بثـأره بعد مقتله بالانضمام إلى معاوية بن أبي سفيان وانما آثروا التريث الحذر انتظاراً لما يسفر عنه الصراع من نتائج .

والبحث عن اصول هذا الاتجاه المحايد الانتهازي من الصعوبة بمـــكان ، « فمقالات » المرجئة الأولى معـــدومة ، كما ان كتبهم المتأخرة لم تصل الينا لاضطهادهم في العصر العباسي ، عصر التدوين التاريخي [٥] .

واذا كانت كتب الخوارج والشيعة تزخر بروايات ومأثورات وأحـــاديث مصطنعة أو منحولة يستكشف منها النبتة الأولى للتيار الذي تبنوه قبل ظهورهم كأحزاب سياسية ، فليس ثم من روايات ممـــاثلة يمكن ان تكشف عن جذور التيار الارجائي . غير ان الاستاذ أحمد أمين [٦] ذهب إلى ان هذا التيار يمكن تلمسه بين بعض الصحابة الأول كأبي بكرة وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وغيرهم ممن وقف موقف الحياد في النزاع الذي وقع في أواخر خلافة عثمان وحجته في ذلك هي الحديث الشريف الذي رواه أبو بكرة عن الرسول ﷺ حيث قال : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي اليها ، الا فاذا نزلت او وقعت ، فمن كان له ابل فليلحق بابله ، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه فالحياد هنـــا كما اعتقد الاستاذ أحمد أمين قائم على أساس ديني مبعثه الشك في «قضية مشتبهة» [٧] وظل هذا الموقف – حسب رأيه – رائد جماعة المرجئة أبان « الفتنة الكبرى» اعتماداً على نص أورده ابن عساكر يقول ان « الشكاك هم الذين شكوا ، وكانوا في المغازي ، فلما قدموا إلى المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وأمركم واحد ليس بينـــكم أختلاف

وقدمنا عليكم وانتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهم ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما [٨] . ويبدو ان الاستاذ أحمد أمين قد تأثر في صياغة رأيه هذا بما ذهب اليه جولد تسيهر [٩] من ان « عقلية هؤلاء الناس المرجئة يمكن ان ترتبط برأي معتدل ظهر في عصر أقدم .. فلم يشتركوا في الخلاف وتركوا إلى الله أمر الحكم فيه » .

ويخيل اليناان هذا الموقف الحيادي القائم على أساس الشك في عدالة مواقف القوى المتصارعة لا ينسحب على المرجئة انما يخص جماعة من كبار الصحابة كعبدالله بن عمر وسعد بن أبي وقاص وغيرهما ممن زهدوا في النزاع وآثروا العافية في دينهم . اما المرجئة ، فقد اعتزلوه ايثاراً للسلامة في دنياهم والحفاظ على مصالحهم على ما أعتقد ، فقطاع منهم كما يفهم من الحديث النبوي السابق— رأى الحكمة في الانصراف إلى امور دنياهم والاهتمام بزراعتهم وقطعانهم ، وقطاع آخر كان موالياً لعثمان قبل مقتله ، فلم ينضموا للثوار ، كما لم ينحازوا لمعاوية خشية على مصالحهم أيضاً لان الموقف في بدايته كان في صالح علي وهذا يفهم من قول ابن عساكر السالف الذكر ،فاعتزالهم الصراع كان من باب التريث الانتهازي الحذر ، فلما تمخض الصراع عن تدهور مركز علي وبدأ نجم معاوية في الظهور لم يتقاعسوا عن نصرته فاعترفوا بشرعية خلافته وبرروا لسياسة الأمر الواقع لذلك حق للنوبختي [١٠] ان يصمهم بأنهم « أهل الحشو واتباع الملوك وأعوان كل من غلب ، فسموا مرجئة لانهم تولوا المختلفين جميعاً وزعموا ان أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر بالايمان » .

ونستطيع ان نجد مصداقاً لذلك في المراجع .. فالقطاع الأول من المرجئة يشمل أولئك الذين سماهم الخياط [١٢] بالنوابت ، وهم على حد قوله « عثمانية

تقول بالجبر والارجاء » ، والقطاع الآخر ممن كانوا على شاكلة غيــلان بن أبي غيلان الدمشقي الذي كان أبوه من موالي عثمان بن عفان ولحق بمعاوية في الشام حين ظفر بالخلافة [١٣] ، ولاتصافهما معاً بالانتهازية والوصولية ، قـال عنهم الزبيدي [١٤] انهم « حشوية » . والحشوية كما ذكر النوبختي هم أتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب .

ولما انتهى الصراع بغلبة معاوية ، تبعه المرجئة فكانوا لحكمه عوناً وسنداً ، جندوا آراءهم ومعتقداتهم لتبرير خلافته واقناع المسلمين بطاعته ، وهذا يفهم من رأيهم في « مرتكب الكبيرة » اذ بينما نادى الخوارج بكفره ، ووضعه المعتزلة في منزلة بين الكفر والايمان رأى المرجئة التوقف في الحكم وأرجاء الأمر لله سبحانه وتعالى [٥] ، وفي ذلـك مخالفة لكافة الاحزاب السياسية المناوئة التي نظرت الى بني أمية كمغتصبين للخلافة كما انهم قالوا بأن الايمـان تصديق بالقول دون العمل [١٦] بمعنى ان العمل ليس ركناً من أركان الايمان ولا داخلا في مفهومه [١٧] وهـذا يفسر موقفهم في العزوف عن مناوأة الحكام والرضوخ لطاعتهم دون ان ينـال ذلك الموقف السلبي من صحة ايمانهم على عكس الخوارج الذين دعـوا إلى ضرورة منـاوأة الخصوم وفقاً لمبدأ « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . وفي قول المرجئة بأن « مادون الشرك مغفور » وان العبد اذا مات على توحيده لا يضره مـا أقترف من الآثام واجترح من السيئات [١٨] تبرير واضح لاغتصاب بني أمية حق الامامة بوسائل التدليس والاغتيال وأساليب الترغيب والترهيب . لقد كان الارجاء لذلك « دين الملوك » لان المرجئة لم يعارضوا الحكومة الأموية كسائر الفرق الأخرى انما اعترفوا بشرعيتها ونادوا بوجوب طاعتها « وكفى ذلـك تأييداً [١٩] . وفي ضوء ذلك يمكن تفسير بطش بني أمية بكافة الفرق الاسلامية باستثناء المرجئة . ولا يخالجنـا شك في ان شيوخ هذا المذهب حظوا برعاية الامويين الاوائل ، فأقام بعضهم في دمشق [٢٠] في وقت تعرض فيه شيوخ الفرق الأخرى لضروب التعذيب والاضطهاد . اما الخوارج فقد لاقوا عنتاً شديداً من

ولاة العراق فاضطروا إلى نقل مسرح نشاطهم إلى بــــلاد المشرق . بينما تعرض الشيعة في الكوفة للمحنة وأرغموا على مساعدة ولاتها في مناهضة الخوارج كيما يضعف بعضهما البعض فيتخلص بنو أمية من ألد أعدائهم في وقت واحد .

هذا – وقد نعم شيوخ المرجئة بالاقامة في البصرة دون ان يجـدوا عنتاً من ولاتها فعولوا على نشر المذهب بين أهلهـا ، وكان حسان بن بلال المزني أول من دعا إلى مذهبه بين أهل البصرة [٢١] فلقيت دعوته قبولاً إذ وجد البصريون في الارجاء ضالتهم المنشودة لانهم سئموا الحروب وآثروا السلامة والعافية من جراء ما لاقوه من أهوال في معارك الجمل وصفين والنخيلة . وأصبـح الأرجاء بمثابة الصيغة المذهبية التي تمنطق رغبتهم في الموادعة والركون إلى الراحـة [٢٢] ، كما أصبح مذهباً مهدئاً لغلواء المذاهب المتطرفة [٢٣] التي لم تجـد لديهم قبولاً . ولا غرو فقد تحول معظمهم إلى الارجاء « وعنوا بأمورهم الداخلية [٢٤] دون نظر إلى نوعية السلطة الحاكمة التي لم تكن حسب مذهبهم حكومة خارجة ضالة [٢٥]. وهذا المنطق يؤكد ما انطوى عليه الارجاء من طابـــع « بنتامي » نفعي في مرحلة التبرير ، أو على الأقل من نزعة برجماتية تغلب المصلحة على ما عداهــا ، وهي مألوفة لدى أحزاب الوسط في كل العصور .

على ان المرجئة ما كان لهم ان يظلوا على ولائهم لليمين طويلاً ، فالسخط على بني أمية ما لبث ان بلغ مداه والمشكلة الاجتماعية زادت تفاقماً [٢٦] ومحاولات الاصلاح التي أنجزها الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز تنكر لها خلفاؤه، واشتدت ضربات اليسار (الخوارج والشيعة) رغم ضراوة بني أمية في القمع والبطش ، وبات في الافق سقوط بني أمية لا محالة . لذلك استشعر المرجئة تحول الموقف في صالح اليسار ، فداروا مع الفلك حيث دار، وتعاطفوا مع التيارات الجديدة التي تصدت للدفاع عن العدالة ، فالآراء التبريرية السالفة تحولت إلى أيديولوجية اصلاحية تعانق الواقع الاجتماعي الجديد ، ولا غرو فقد اتسم الفكر الارجائي

في هذه المرحلة بطابع الاصـــلاح ، فطالب المرجئة « بالعمل بالقرآن والسنة والأخذ بمبدأ الشورى [٢٧] ، فما هي مـــلامح هذه المرحلة الجديدة فكرياً ، واجتماعياً ، وسياسياً » .

من الناحية الفكرية نلحظ « تثويراً » للعقائد الارجائية ، اذ تأثرت بآراء الخوارج والشيعة في الثورة على الظلم ، كما تبنت بعض مبادىء القدرية في الحرية الانسانية .. وأقبل الموالي على اعتناق المذهب فشكلوا القوى الاساسية للارجاء في صيغته الجديدة ، فـكان هذا تحولا اجتماعياً خطيراً أسفر عن نتائـج سياسية هامة ، إذ اشترك المرجئة في الحركات السياسية المناوئة لبني أمية كحركتي عبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن المهلب .

ويخيل الينا ان هذا التحول بـــدا في الستينات من القرن الأول الهجري ، مرتبطاً بمدينة الكوفة ، بينما كانت البصرة تمثل دور التبرير من قبـل . وكانت الكوفة مهيأة تمامـــاً لنمو الآراء الجديدة للمرجئة ، فـكانت المذاهب والفرق يتنافس في جو علمي مشبع بالتسامح ، وكان رؤساؤها يتجادلون ويتبارون في بيئة تحترم قضية العلم وموجب الشرع وأحكام النظر [٢٨] » . فاتيح للارجاء ان تفيد من هذه المذاهب في فلسفة أيديولوجيته الجديدة . فشاركوا كافة أحزاب المعارضة القول بأن الامامة لا تثبت الا باجماع الامة [٢٩] وفي ذلك اسقاط لحق بني أمية في الحكم على أساس ان في الأمة من لم يعترف بشرعية خـــلافتهم . واقتبسوا من الخوارج آراءهم السياسية الديمقراطية فقالوا « بصلاحية الامامة في غير قريش » « وأحقية كل من كان قائماً بالكتاب والسنة لها [٣٠] . كما تخلوا عن معتقداتهم التبريرية السابقة التي كانت تفصل العمل عن الايمـــان ، وأخذوا عن الخوارج والقدرية اشتراط العمل كضرورة للايمـــان بمعنى التصدي لتقويم الانحراف والنهي عن المعاصي فمن تمكن في قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه في معصية [٣١] فالعمل هنا لصيق بالايمان وصـادر عنه صدوراً

ضمنياً خاصة وان الايمان لا يزيد ولا ينقص (٣٢) ، وهذا يعني ان الأرجـــاء في صيغته الجديدة أعلى من مستوى الايمان بما يحقق العمل مما جعل المرجئة فرقة متشددة على حد تعبير باحث معاصر (٣٣) وهذا التشدد نجد له أصلاً عند الخوارج الداعين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولعل التقارب بين الارجـــاء ومذهب الخوارج في تلك المرحلة كان سبباً فـــيما أطلق على المرجئة آنئذ « مرجئة الخوارج » .

كما تأثر الأرجاء بالتشيع ، فأخذ المرجئة عن الشيعة عقيدة التأويل (٣٤) التي تتيح لهم نوعاً من المرونة في تكييف انفسهم مع الواقع الاجتماعي المتغير ، وفضلاً عن ذلك تأثروا بفكرتي التقية والمهدي المنتظر ، وهو ما سنعرض له فيما بعـد مفصلا. وحسبنا ان بعض شيوخ المرجئة لم يجدوا غضاضة في اظهار تشيعهم (٣٥) لاسباب سياسية ، كما كانوا يتعاطفون مـــع آل البيت رغم بطش ولاة بني أمية (٣٦) .

ولم يجد المرجئة غضاضة في اقتبـــاس بعض آراء القدرية أسلاف المعتزلة والتنكر لمعتقداتهم السابقة « فتركوا القول بالجبر إلى القدر ، وربطوا بين الايمان والعقل ربطاً محكماً ، يتضح ذلك من قولهم : الايمان بما كان لا يجوز في العقل الا ان يفعل ، واما ما كان جائزاً في العقل الا بفعل فليس ذلك من الايمان (٣٧) وهذا يعني الجمع بين العمل والنظر العقلي كشرط للايمان ، فالتوحيد بغير نظر لا يكون ايماناً (٣٨) . كما اعتقدت بعض فرق المرجئة بآراء القدرية فيما يتعلق بخلق القرآن (٣٩) ولا غرو فقد خلط بعض علماء الفرق بـــين المرجئة والمعتزلة (٤٠) وأطلقوا عليهم معتزلة المرجئة ومع مـــا ينطوي عليه هذا الخلط من خطأ فله دلالته على تأثر الارجاء في هذه المرحلة بالاعتزال إلى حد كبير (٤١) .

فصارى القول ان الارجاء بمفهومه الثوري الجديد أصبـــح ثالث أحزاب

المعارضة للخلافة الأموية إلى جـــانب الخوارج والشيعة ، فقد تطرفت آراؤه المعتدلة ، وثورت مبادئه التبريرية حتى لقد قال النخعي « لانا على هذه الأمة من المرجئة أخوف عليهم في عدتهم من الازارقة [٤٢] . ولا يخفي ان الازارقة أكثر فرق الخوارج تطرفاً وثورية .

وما كان للارجاء ان يصبح مذهباً ثورياً الا بعد ان اعتنقه الموالي ، ذلك ان الموالي انخرطوا في أحزاب المعارضة لاكساب ثورتهم شكلاً شرعياً استناداً إلى ركائز مذهبية دينية . فكانوا قسمة بين أحزاب المعارضة الثـــلاثة ، وفي هذا الصدد ذكر ابن سعد [٤٣] نصاً هاماً يقول « كان للفقيه ابن أبي الجعد الغطفاني مولى له ستة بنين ، فـكان اثنان منهم متشيعين ، واثنـــــان مرجئين . واثنان يريان رأي الخوارج » . وكان موالى الكوفة سباقين إلى اعتناق مذهب المرجئة أخذوه عن ساداتهم من العرب الذين لم يكونوا على وئام مع الحكومة الأموية من جراء سياستها في التحيز لعرب الشام دون عرب العراق ، لذلـك عول بعض زعماء عرب العراق على الثورة طلباً للمساواة ، فبثوا هذا المطلب في مواليهم من الفرس تحت لواء الارجاء . فمحمد بن الأشعث بن قيس – من المرجئة – كان حانقاً على بني أمية وحاربهم في صفوف مصعب بن الزبير ، ثم ورث ابنه عبد الرحمن احقاده فقام بثورته المشهورة التي سنعرض لها بالدراسة . وقد تلقى عمر بن قيس الماصر مذهب الارجاء عن محمد بن الأشعث هذا ونشره بين الموالي [٤٤] ، وكان ذر بن عبدالله بن زرارة الهمـداني . الذي ورث عن أبيه حقده على بني أمية وولاتهم في العراق [٤٥] – وعمر بن مرة بن عبدالله المراري من أقطاب الدعوة للارجاء بين موالي الكوفة [٤٦] عن هؤلاء وأمثالهم من عرب العراق تلقى موالي الكوفة مذهب المرجئة ، فـكان قيس الماصر – من سبى الديلم – مولى علي بن أبي طالب أول من أعتنق المذهب من موالي الكوفة [٤٧] وعنه أخذ ابنه عمر – من موالي ثقيف – وتبحر في معرفة اصول المذهب وفروعه حتى صار شيخاً لفرقة المصرية الارجائية [٤٨] ، اما عبيد المكتئب شيخ فرقة العبيدية فكان من

موالي ضبه [٤٩] . كذلك كان غسان الكوفي رئيس فرقة الغسانة من الموالي ، وقد عاصر أبا حنيفة ، وكان يحكى عنه مثـــل مذهبه [٥٠] . وهكذا كانت الكوفة مركزاً للارجاء في صيغته الجديدة ، حيث التقت أمال الموالي فيها في التخلص من مفاسد السياسة الاموية مع رغبة عربها في مساواتهم بعرب الشام. وبديهي ان ينزح اليهـــا كثيرون من مرجئة البصرة [٥١] الناقمين على سياسة الحجاج ، فلما اشتد ساعدهم عولوا على الثورة .

ولا تعوزنا الأدلة على انخراط المرجئة في ثورة عبـــد الرحمن بن الاشعث (٨٠ — ٨٤ هـ) [٥٢] فقد اشترك فيها زعماؤهم من أمثـــال عامر الشعبي ومحمد ابن السائب الكلبي [٥٣] وعبد الرحمن بن ابي ليلى كما اشترك فيهـــا جمهور من الموالي جنباً إلى جنب مع عرب العراق في جيش ابن الأشعث المعروف « بجيش الطواويس » ، الذي تكون من مائة الف عربي ومثلهم من الموالي . وبايـــع المرجئة ابن الاشعث على كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلال » .

وتمركز الثوار في الكوفة وهزموا جيوش الحجاج في عدة معارك.وحاول الخليفة عبد الملك بن مروان تقديم ترضيات للعنصر العربي دون الموالي ،فعرض عليهم عزل الحجاج وان تجري عليهم أعطياتهم كما تجري على أهل الشام ،وان يتولى ابن الاشعث أمارة ولاية يختارها ، ولكن الموالي أبوا الا خلـع الخليفة نفسه ، فبعث الخليفة بالامدادات إلى الحجـاج من جند الشام فهزم الثوار في وقعة دير الجماجم خارج الكوفة وأثخن فيهم قتلاً وتذبيحاً ، وأرغم الاسرى على ان يشهدوا على أنفسهم بالكفر ففعل الكثير خوفاً وتقية .

لم تكن ثورة ابن الاشعث مجرد صراع بين العراق والشام كما ذهب فلهوزن [٥٤]، كما لم تكن صراعاً بين القيسية واليمنية وحسب ، كذا لا يمكن اعتبارها نتيجة طموح شخصي ليس الا ، فلا يمكن أغفال دور الموالي الذين ثاروا طلباً للمساواة

بالعرب في الضرائب والاشتراك في ديوان العطاء فالتقت أهـداف هذه القوى جميعاً في مناوأة الحـكم الأموي ، وكان مذهب الارجاء بعد تثويره بمثابة الوثاق الديني الذي ربطها ووحدها . فالثورة اذن ثورة اجتماعية ذات مسوح دينية ، ولعل هذا يفسر اصرار الحجاج على ان يعلن المنهزمون كفرهم ،كذا حرصه على طرد الموالي من الكوفة واعادتهم إلى بلادهم ، وفي ذلك ذكر ابن عبد ربه [٥٥] ان الحجاج زجرهم بقوله « انتم علوج وعجم وقراكم اولى بكم» ثم فرق جمعهم كيف أحب وصيرهم كيف يشاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البـلدة التي وجهه اليها .

وكما اشترك المرجئة في الجبهة الائتلافية التي تزعمها ابن الأشعث ضد بني أمية ، فقد لعبـوا نفس الدور في مساندة حركة أخرى قام بها يزيد ابن المهلب (١٠٠ — ١٠٢ هـ) وأعطوها طابعاً ثورياً اجتماعيـاً دينياً كذلك . والتوافق بين الثورتين يـكاد يكون تاماً ، فلم تخل حركة ابن المهلب من دوافع شخصية نظراً للعداء بينه وبين الخليفة يزيد بن عبـد الملك [٥٦] . كذلك ظهر فيها الصراع واضحاً بين القيسية واليمنية ، فقد أنقص يزيد بن عبد الملك عطاء اليمنية وجعله نصف عطاء القيسية [٥٧] . كما اشترك فيهـا الموالي في جنوب العراق [٥٨] بأعداد غفيرة ، وباركها شيوخ المرجئة من امثال السميدع الكندي وابي رؤبة وثابت قطنة وتبعهم جمهور مرجئة العراق [٥٩] وظهرت مبـادىء الارجاء واضحة في شعارات الثورة ، فقد طرحت مبادىء الدعوة للعـدل المساواة وخلع الطاعة للخليفة الأموي والرجوع إلى الشورى ، وبويع ابن المهلب على كتاب الله وسنة نبيه [٦٠] . وتمكن من الاستيلاء على البصرة وما يليها من فارس والأهواز ، لكنه ما لبث ان هزم وقتل حـين انفذ اليه الخليفة جيوش الشام . وتعرض المرجئة للاضطهاد والبطش الشديد وامتحن رؤساؤهم أعسر الامتحان وأشقه [٦١].

وبات واضحاً ان الارجاء الذي كان مشايعاً للحكومة الأموية تحـول إلى

دعوة مساندة للحركات المناوئة لهـا ، فأسرفت الحكومة الأموية في تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم خاصة في خـلافة هشام ابن عبد الملك الذي رمى العراق بوال قاس هو خالد بن عبد الله القسري [٦٢] . كما نكل هشام بشيوخ المرجئة في الشام وقتل بعضهم من أمثال غيلان الدمشقي [٦٣] جرى خالد على نفس الوتيرة فسفك دماء المرجئة وتعقب فلولهم ويقال أنه ذبح بيده الجعد بن درهم - من اعلام الأرجاء - صبيحة عيد الأضحى كما تذبح الخراف [٦٤] .

وعلى أثر ما حل بالمرجئة من محن كان عليهم ان يغيروا وسائـل كفاحهم فشرعوا بالفعل في اتباع سياسة جديدة ، ويخيل الينا ان هذه السياسة انطوت على هدفين أساسيين ، أولهما محاولة « تثوير » الخلافة في الشام باحتواء الخلفـاء إلى مذهبهم واقناعهم باتباع سياسة الاصلاح ، وثانيهما الدعوة السرية المنظمة في خراسان على نسق ما فعله الشيعة والخوارج . ويبدو انهم تعاونوا مع المعتزلة فيما يتعلق بالشق الأول ، بينما افادوا من الدعوة الهاشمية في تحقيق الشق الآخر . فنعلم ان مرجئة الشام اقتربت أفكارهم إلى حـد كبير من اراء المعتزلة ونجحوا في اقناع الخليفة عمر بن عبد العزيز بالعدول عن سياسة أسلافه والمساواة بين العرب والموالي في الحقوق والواجبات كما كانوا وراء ترشيد الخليفة الوليد بن يزيد الذي حاول ان يعيد سيرة عمر بن عبد العزيز بعد انتكاس اصلاحاته عقب وفاته ، ولا غرو ، فقد كان الوليد يتودد إلى القدرية والمرجئة [٦٥]. ويعمل وفق نصائح شيوخهم . وعول الخليفة مروان بن محمد على مواجهـة المشكلات المتفاقمة في عصره بروح اصلاحية فتقرب من المرجئة وتودده إلى شيوخهم ، ويقال أنه أعتنق مذهبهم حيث أخذه عن مؤدبه الجعد بن درهم حتى عرف لذلك بمروان الجعدي [٦٦] ولعل اقبال الأمويين الأواخر على الأرجاء يفسر رغبتهم في تأجيل سقوط دولتهم عن طريق الاستعانة بحزب الوسط لمواجهة أخطار اليسار ، وحق لفلهوزن [٦٧] القول تأسيساً على ذلك بأن « الثوار من أهل الديانة والورع قـد ثبتت قدمهم وازدادت قوتهم في الشام » .

غير أن سياسة الاصلاح ما كان لها ان تحقق أهدافهـا ، فقد كان الموقف

يتطلب ثورة شاملة ، ذلك أن الدعوات السرية الهاشمية والخارجية أخـــذت تعمل عملها في شرقي الدولة وغربيها وفي جنوبيها أيضاً. وشارك المرجئة الخوارج والشيعة في أتباع أساوب الدعوة السرية المنظمة ، وحاولوا بادىء الأمر ان يتخذوا من العراق ميداناً لنشاطهم فاتجهوا إلى البصرة مركزهم القديم في دور التبرير ، لكن دعوتهم فيها لم تلق رواجاً (٦٨) .

عندئذ يمم المرجئة وجوههم شطر المشرق حيث كانت الدعوة لآل البيت تنتشر بين الموالي . لذلك أتبعوا نفس النهـ ـج ، وطوعوا آراءهم الاعتقادية بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، وأفادوا في هذا الصـــدد من فكر الشيعة السياسي ، فقـــالوا ان من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وان أظهر اليهودية والنصرانية (٦٩) . وهذا يعني التقية بداهة كما قالوا « بالتأويل » وسلوك نهج المجاز في المسائل المختلف عليها (٧٠) ، وهو منطق يتيح لهم المرونة في تكييف المواقف بما يساير طبيعة الظروف ومقتضيات الحال . كما تلقفوا فكرة المهدي المنتظر ، فقالوا بأنه سيظهر ليهدم سور دمشق ويزيـــل أمر بني أمية (٧١) ، وسبقوا العباسيين في الدعوة لصاحب الرايات السود الذي يظهر من المشرق فيملأ الأرض عدلا بعد ان ملئت جوراً (٧٢) والصلة وثيقة منذ عصر النبوة بين الألوية السود ومحاربة الضلال والعدوان (٧٤) واذا كانت الحركة العباسية تقوم بالدعوة للرضى من آل محمد ، فقد دعا المرجئة للرضى من المسلمين بعامة ، وهو أمر زاد في الأقبال على دعوتهم التي تعد من هذة الزاوية أقرب إلى ديموقراطية الخوارج منها إلى الاوليجركية الهاشمية التي تقصر حق الامامة على آل البيت فقط .

لذلك كللت جهود دعاة المرجئة بالنجاح في المشرق ، فعبد الله الجلي المرادي داعية المرجئة تهافت الناس عليه (٧٥) ، وأبو معاوية الضرير أحرز ما أحرزه سابقه (٧٦) ، وجواب بن عبدالله التيمي الكوفي أقبل عليه أهل جرجان وتلقوا عنه أصول المذهب (٧٧) . أما أشهر الدعـــاة على الاطلاق فهو الجهم بن صفوان

الذي يعزى اليه الفضل في اتمام نشر المذهب بخراسان حتى نسب الأرجاء بها اليه (٧٨) ، ولا غرو ، فقد كان خراساني الأصل – فيقال انه من ترمذ أو سمرقند – ثم اعتنق الاسلام وسكن الكوفة كمولى لبني راسب من الأزد (٧٩) ، وأخذ الأرجاء عن الجعد بن درهم في صورته المتطورة ، فقال بخلق القرآن ومسئولية الانسان عن أفعاله (٨٠) ، مخالفاً في ذلك أهل الحديث والأثر . وللجهم مساجلات طويلة مع شيوخ الفرق الأخرى بخراسان قدر له الظفر فيها بما جعل الناس ينجذبون اليه (٨١) . وقد بدأ الدعوة للارجاء في ترمذ ، ومنها انتقل إلى بلخ ، واتصل بالحارث بن سريج . الذي تصدى – لقيادة الثورة على بني أمية في خراسان – فكان كاتبه (٨٢) ورأس دعوته ، وقارىء كتبه في الجامع والداعي إلى رأيه في الخروج على بني أمية (٨٣) ، وبفضله أقبل الموالي على اعتناق الأرجاء والانضمام إلى ثورة الحارث (٨٤) . وهكذا لم ينصرم القرن الثاني الهجري الا وكان الارجاء سائداً في الاقاليم الشرقية من الدولة الأموية (٨٥) ، وحق لفلهوزن (٨٦) القول بأن الارجاء في خراسان كان سياسة في جمع الشمل ، لأنه كان أشبه شيء بأثر عكسي أخلاقي لذلك الاسلام الشكلي دين الحكومة العربية في ذلك الحين (٨٧) .

فقد رفع المرجئة آنذاك شعارات براقة كالدعوة للمساواة دون نظر إلى العصبية أو العنصر ، ثم نادوا بضرورة العودة إلى تطبيق الشريعة (٨٨) على اساس من التسامح والرضى (٨٩) بدلاً من العنف وسفك الدماء كما هو الحل بالنسبة للخوارج (٩٠) .

ومن هنا أقبل الخراسانية على الحارث بن سريج فجند منهم سبعين الفاً (٩١) اعتمد عليهم في أعلان ثورته الشهيرة ولا حاجة بنا للاسترسال في سرد وقائعها (٩٢) وأحداثها بقدر الاهتمام بتأمل دوافعها وطبيعتها واهدافها .

ونحن نخالف رأي الاستاذ أحمد أمين (٩٣) في ان الثورة قامت لاسباب قبلية ، وعدوات شخصية فالعامل القبلي لم يكن ذا أثر البتة في الحركة التي

اتخذت طابعاً اجتماعياً دينياً خالصاً ، اذ اشترك فيها العرب جنباً إلى جنب مع الموالي وقاموا بمحاربة السيادة العربية مستندين إلى الاسـلام [٩٤] . فباسم الاسلام تبنت الثورة قضية العدالة بعد ان حادت الحكومة الأموية عن جادة الشريعة ، فعبرت من ثم عن الاسلام الثائر الذي جعل تلك المبادىء أساساً لمحاربة نظام الحكم الذي كان قائماً إذ ذاك وجعل يدعو للحرب نصراً لله على بني أمية وعلى عمالهم ، ونصراً للحق على الطغيان والعسف [٩٥] . ومن هنا انبرى الفقهاء يحضون الجماهير على الثورة المشروعة ويذكون جذوتها ، فكانوا يقولون .. قاتلوهم ، ولا تأثموا من قتلهم بنية ويقين . على آثامهم قاتلوهم .وعلى جورهم في الحكم وتجبرهم في الدين [٩٦] .

كما لم تكن الثورة مجرد حركة عنصرية ، يقوم الصراع فيهـا بين العرب والفرس . انما ضمت الطبقات المستضعفة من العنصرين معـاً في مواجهة الارستقراطية العربية في خراسان ومن دار في فلكهـا من الارستقراطية الفارسية القديمة . لذلك ضم معسكر الثوار بعض العناصر العربية الثائرة من فرسان الثغور « والانتلجنسيا » الدينية من الفقهاء – من القيسية واليمنية على السواء [٩٧] – إلى جانب صغار الملاك من الموالي وسكان القرى من الفلاحين المعدمين . بينما ضم المعسكر الآخر الجند العربي الأموي بخراسان إلى جانب طبقة الدهاقين التي كانت عصب الادارة الأموية ،لذلك يمكن القول ان الاوضاع الطبقية كانت فيصلا في التمييز بين جند الثوار واعدائهم ، بين جند الله وجند الحكومة .

كذلك ينتفي الدافع الشخصي تماما اذا مـا علمنا ان الحارث بن سريج – زعيم الثورة – لم تراوده أطماع شخصية ولم يدر بخلده تحقيق امجاد دنيوية ذاتية. فقد عرفناه – في المراجع – مسلماً تقياً ورعاً وزاهـداً مصلحاً رهن حياته للدفاع عن العدالة حتى لقد قاتل الاتراك في صفوف المسلمين حين كانت الحرب

جهاداً ، ثم حارب المسلمين في صفوف الاتراك – بعد اسلامهم – حين أهدرت الحكومة الاسلامية تعاليم الاسلام وحادت عن جادة الشريعة [٩٨] ، فهدفه الذي تفانى في سبيله يفهم من قوله ما قرة عيني الا ان يطاع الله ، كما ذكر الطبري [٩٩]. وسلوكه مصداق لقوله ، فحين ساومه الوالي الأموي بخراسان – نصر بن سيار – ليكف عن الثورة وبعث اليه بالاموال والفرش والخيل ، تعفف عنها وقسمها بين أتباعه بالتساوي ، ورفض الاستجابة اليه حين مناه بالولاية والأموال الكثيرة – عرض عليه مائة الف دينار – وارسل اليه خطاباً قال فيه « .. اني لست من هذه الدنيا ، ولا من هذه اللذات ، ولا من تزويج عقائل العرب في شيء ، وانما اسأل كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة ، واستعمال اهل الخير والفضل [١٠٠] . وعن زهده وبساطته يذكر الطبري [١٠١] انه « كان يجلس على بردعة وتثنى له وسادة غليظة . وعن مثاليته وفروسيته الحقة يذكر انه كان ينهي اصحابه عن السلب والنهب فيما عدا السلاح والكراع [١٠٢] كانت دعوته اذن لتحكيم الكتاب والسنة [١٠٣] وتهدف إلى اقامة حكومة ترضي عنها الاغلبية [١٠٤] تعمل على تطبيق العدالة كما وردت بالاسلام وحسبنا انه لم يدع لنفسه بالخلافة ، ولا بايع [١٠٥] عليها . ومن هنا نعتقد ان حركة الحارث ابن سريج كانت ثورة سياسية اجتماعية [١٠٦] في اطار الدين ولم تكن تعبيراً عن اطماع شخصية او مجرد تطاحن عصبي عنصري .

لذلك لم يتورع الثوار عن وقف القتال – رغم ما احرزوه من انتصارات – حين لوح الخليفة بالاستجابة لمطالبهم في اقرار العدالة [١٠٧] ، ولم يتقاعسوا عن معاودته لما أدركوا تنكره لوعوده ، فكان قتالهم قائماً على اساس عدم الرغبة في سفك الدماء بغير حلها [١٠٨] .

وظل هذا المبدأ رائدهم في حروبهم التي لم تتوقف الا بعد هزيمتهم وقتل قائدهم سنة ١٢٨ هـ [١٠٩] .

وتنهض ثورة الحارث – رغم فشلها – دليلا على التثوير « الحقيقي للمرجئة في شكل حركة ارجائية خالصة تختلف موضوعيـــاً عن الثورات السابقة التي اشتركوا فيها إلى جانب ابن الاشعث وابن المهلب ، كانت ثورة الحارث بن سريج – بحق – تعبيراً عن المرحلة المضيئة في تاريخ المرجئة التي تبنوا فيهـــا المسألة الاجتماعية والدفاع عنها بروح اسلامية خالصة ، فـكانت لذلك ثورة من أسفل لا من أعلى (١١٠) .

واذا كانت الثورة قد انتكست ، الا أنها أسفرت عن نتائج ايجابية غاية في الأهمية بعضها مباشر والبعض الآخر غير مباشر . فنعلم ان الحكومة الأموية بعد مقتل الحارث اضطرت إلى التنازل عن بعض اجراءاتهـــا المالية الجائرة في خراسان (١١١) واتبعت سياسة أكثر ليناً واعتـدالا . وكانت هذه التنازلات رضوخاً لمشيئة الثوار بمثابة ارهاص للنجاح الذي احرزته الدعوة العباسية التي استفادت ولا شك من ثورة المرجئة بخراسان في اسقاط الخلافة الأموية في عام ١٣٢ هـ . ولا غرو فقد اغتبط الهاشميون (علويين وعباسيين) للانتصارات التي كان الثوار يحرزونها على عمال بني أمية بخرسان ، وكان دعـــاتهم يتابعون عن كثب تضعضع القـــوة الاموية تحت ضربات الثوار ، فقدر لهم ان يطلعوا على عورات النظام الاموي وثغرات الضعف في قوته العسكرية ، فأفادوا من ذلك ذلك كله حين قاموا (بثورتهم بزعامة أبي مسلم الخراساني (١١٢) . ويبدو ان الرغبة راودتهم حيناً في الانضمام للثوار . لكنهم آثروا التريث الحذر واكتفوا بحض الحارث على المضي قدماً في قتال بني أمية . يفهم ذلك من قصيدة بعثها الكميت – شاعر الهاشميين – من الكوفة إلى الحارث بن سريج يستحثه على حرب بني أمية ويعتذر له عن امداده بالرجال والسلاح ، ننقل منهـــا هذه الابيات :

ألا أبلـــغ جماعة أهل مرو   على مـــا كان من نأي وبعد
رسالة ناصح يهـــدي سلامـــا   ويأمر في الذي ركبوا بجـــد

وابلـغ حارثاً عنـــا اعتذارا اليه بأن من قبـــلي يجهد
ولولا ذاك قد زادتـــك خيـــل من المصرين بالفرسان تردى
فـــلا تهنوا ولا ترضوا بخسف ولا يغرركم أســـد بعهـــد
وكونوا كالبغـــايا ان خدعتم وان اقررتم ضيما لوغـــد
والا فارفعوا الرايات ســـودا على اهـــل الضلالة والتعدي

وهكذا تحول حزب الوسط الارجائي الذي بدأ معتدلا ثم انتهازياً مبرراً السلطه إلى مناوىء لها يدعو للاصلاح ، ثم انتهى به المطاف إلى ان صار ثورياً قحاً مثل أحزاب اليسار اسهم بدور كبير في اسقاط حزب اليمين الامويالذي اجهزت عليه الثورة العباسية .

المراجع والحواشي

(١) وآخر الدراسات عن المرجئة نحت هذا المنحى ولم تتجاوز حد الاهتمام برصد الآراء الاعتقادية الخاصة بالارجاء .

انظر : يحيى هاشم : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .

(٢) من الانصاف ان نشيد بباحث معاصر اهتم بالمعتزلة ليس فقط كرواد للفكر الحر في الاسلام ، انما عرض لأصولهم الاجتماعية ودورهم السياسي فأضاف جديدا بحق الى معلوماتنا الخاصة بالاعتزال .

انظر : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية .

(٣) يحيى هاشم : ص ٣٥٧ .

(٤) من تعليق للكوثري على هامش رسالة ابي حنيفة الى عثمان البتي ص ٣٧ .

(٥) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨١ .

(٦) نفسه ص ٢٨٠ .

(٧) يستند الاستاذ احمد امين في رؤاه تلك على قول للنووي بأن «القضايا كانت مشتبهة حتى ان جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب» .

(٨) احمد امين : المرجع السابق ص ٢٧٩ .

(٩) العقيدة والشريعة ص ٢٦ .

(١٠) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .

(١٢) الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد ص ١٥٦ .

(١٣) جمال الدين القاسمي الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص٥٦

(١٤) تاج العروس : ١ : ٥٨٩ مادة «نبت» .

(١٥) الخياط : ص ١٦٥ .

(١٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٤١ .

(١٧) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣١٧ .

(١٨) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ : ١٢٦ .

(١٩) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨٠ ، هاملتون جب : دراسات في حضارة الاسلام ص ١٢ .

(٢٠) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي : ٢ : ٤ ، ٥ .

(٢١) كان حسان المزني من التابعين ، اخذ عن عمار ابن ياسر وروي عنه كما روي عن قتادة ويحيى ابن كثير من اعلام المرجئة الاوائل .
راجع : المقريزي ، الخطط ، ٤ : ١٩٧٢ ، البخاري : التاريخ الكبير ٢ : ق : ١ : ٢٩ ، الذهبي .. ميزان الاعتدال ١ : ٤٧٨ ، ابن حجر : تهذيب التهذيب ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢٢) محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين في العصر العباسي الاول ص ١٧٥ .

(٢٣) فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٤ .

(٢٤) محمد جابر عبد العال : ص ١٧٨ .

(٢٥) جولد تسيهر : ص ٧٦ .

(٢٦) عن هذا الموضوع راجع ما سنورده عن الاسباب الممهدة للدعوة العباسية .

(٢٧) الدمشقي : ص ٣ .

(٢٨) المسعودي : مروج الذهب : ٣ : ٢٠٤ .

(٢٩) الطبري : تاريخ الامم والملوك ٧ : ٣٣١ .

(٣٠) احمد امين : ضحى الاسلام ، ٣ : ٣٣٢ .

(٣١) الشهرستاني : ١ : ١٢٥ .

(٣٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٧٠ .

(٣٣) يحيى هاشم : ص ٢٦٣ .

(٣٤) الدمشقي : ص ١٥ .

(٣٥) البلاذري : انساب الاشراف ص ٢٥٠ .

(٣٦) قال ابو معاوية الضرير حدثنا الأعمش قال : رايت عبد الرحمن بن ابي ليلى (من شيوخ المرجئة) وقد اوقفه الحجاج وقال له: العن الكذابين علي بن ابي طالب وعبد الله ابن الزبير والمختار بن ابي عبيد . فقال عبد الرحمن : لعن الله الكذابين . ثم ابتدأ فقال : علي بن ابي طالب وعبد الله ابن الزبير والمختار ابن ابي عبيد . قال الأعمش : فقلت انه حين ابتدأ فرفعهم ولم يعنهم .

انظر : ابن سعد : الطبقات الكبير : ٦ : ١١٢ ، ١١٣ .

ويخيل الينا ان التقارب بين المرجئة والشيعة آنذاك كان امرا مرحليا اوجبته وحدة الهدف في مناوأة بني أمية ، ذلك ان الشيعة كانوا يضمرون عداء مقيتا للمرجئة ، كما كان المرجئة يطوعون مذهبهم وفقا لمقتضيات الحال ، وليس أدل على ذلك من موقف احد شيوخهم وهو عامر بن شرحبيل الشعبي الذي اظهر التشيع فاشترك في ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي ، ثم ارتد بعد فشل الثورة ، واشترك في حركة عبد الرحمن بن الاشعث فلما اخفقت اعلن توبته امام الحجاج فولاه قضاء الكوفة ، فلما سقطت الدولة الأموية اظهر ولاءه لبني العباس فثبتوه في منصبه . وشخصية متقلبة الاهواء كهذه تنهض الدليل على صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، وحسبنا ما قاله الشعبي صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، حب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ، ولا تكن شيعيا ، وأرج ما لم تعلم ، ولا تكن مرجئا . واعلم ان الحسنة من الله والسيئة من نفسك ، ولا تكن قدريا . احبب من رأيته يعمل بالخير وان كان اخرم سنديا » .

راجع ابن سعد ٥ : ٢٤٥ وما بعدها ، ٦ : ٢٤٨ ، ٤٩ .

وفي ذلك دلالة على ان المرجئة كانوا «يوالون من غلب» .

(٣٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ١ : ١٩٩ ، الشهرستاني : ١ : ١٢٧ .

(٣٨) نفسه ص ٢٤٠ .

(٣٩) الدمشقي : ص ٢١ .

(٤٠) نفسه ص ٦ .

(٤١) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ .

(٤٢) ابن سعد : ٦ : ٢٧٤ . .

(٤٣) نفسه ص ٢٩٢ .

(٤٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب : ٩ : ٦٤ ، ٦٥ .

(٤٥) ابن سعد : ٦ : ٢٠٥ ، ابن حجر : المرجع السابق ، ٣ : ٢١٨ .

(٤٦) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٢٨٨ ، ابن حجر ـ ٨ : ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٤٧) ابن حجر : ٧ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٤٨) ابن سعد : ٦ : ٣٣٩ .

(٤٩) نفسه : ٦ : ٣٤٠ .

(٥٠) الشهرستاني: ١ : ١٤١ ؛ البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٢٢ .

(٥١) ظل قطاع من مرجئة البصرة على مبادئه السالفة المناصرة لبني امية ، فحظوا بمحاباة ولاتها . انظر : ابن سعد : ٦ : ٣٠٧ .

(٥٢) عن مزيد من التفصيلات راجع : فلهوزن : الدولة العربية ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٥٣) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٥٥٦ ، ابن حجر ٩ : ١٨٠ ، فلهوزن : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(٥٤) المرجع السابق ص ١٤١ .

(٥٥) العقد الفريد : ٢ : ٩٣ .

(٥٦) كان يزيد بن المهلب واليا على العراق من قبل الخليفة سليمان بن عبد الملك ، فنكل بآل الحجاج الثقفي ، وكانت بنت الحجاج زوجة ليزيد بن عبد الملك فنقم على يزيد ابن المهلب فعلته وتوعده بقوله «اما والله لئن

وليت من الامر شيئا لاقطعن منك عضوا» . فرد عليه ابن المهلب قائلا : «والله لئن كان ذلك لأرمينك بمائة سيف» .
انظر : ابن الاثير : ٤ : ١٥١ .

(٥٧) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٠٤ ، عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية : ٢ : ٢٧٣ .

(٥٨) فلهوزن : المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٥٩) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٦ .

(٦٠) مؤلف مجهول : العيون والحدائق ص ٦٥ . وللشاعر المرجىء ثابت قطنه : كاتب يزيد بن المهلب ـ قصيدة تعد وثيقة مهمة في الكشف عن الفكر الارجائي السياسي في هذه الفترة نقتبس منها هذه الابيات :

يـا هند فاستمعي لي أن سيرتنـا
أن نعبد اللـه لم نشرك بـه احدا
نرجـي الامـور اذا كانت مشبهـة
ونصدق القـول فيمن جار او عنـدا
لا نسفك الدم الا ان يـراد بنـا
سفـك الدماء طريقا واحـدا جددا

راجع ابو الفرج الاصفهاني : الاغاني : ٨ : ٩٢ .

(٦١) العيون والحدائق ص ٧١ .

(٦٢) الطبري : ٧ : ٢٦ . اتسمت سياسة خالد بالعنف والقسوة حتى لقد قال عنه الطبري انه «تعصب حتى افسد الناس» خلال امارته الطويلة ما بين عامي ١٠٥ ، ١٢٠ هـ قضاها في اذلال الفرق المناوئة لبني امية وتكوين الثروات الطائلة ، ولأن امه كانت نصرانية ، فقد حظي النصارى في عهده بما لم يحظ به الكثيرون من المسلمين حتى قال فيه احد الشعراء منددا بحكمه ومرحبا بقدوم خلفه على العراق يوسف ابن عمر :

اتانا واهل الشرك اهل زكاتنا وحكامنا فيما نسر ونجهر

راجع : الطبري : ٧ : ٤٧ ، الدمشقي ، ٢٨ .

(٦٣) الدمشقي : ٥٦ .

(٦٤) نفسه ص ٢٨ .

(٦٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٥٢ . وليس أدل على استنارة الوليد بن يزيد بآراء المعتزلة والمرجئة مما اعلنه في خطبة توليه الحكم حيث قال :

«... وان لكم اعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستوي المعيشة بين المسلمين فيكون اقصاهم كأدناهم ، فان مضيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة ، وان انا لم اف لكم فلكم ان تخلعوني الا ان تستتيبوني ، فان تبت قبلتم مني ، فان علمتم احدا ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما اعطيتكم فأردتم ان تبايعوه فأنا اول من يبايعه ويدخل في طاعته .. ايها الناس ، انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولا وفاء له بنقض العهد ، انما الطاعة طاعة الله فأطيعوه بطاعة الله ما اطاع ، فاذا عصي الله ودعا الى المعصية فهو اهل ان يعصى ، اقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم» ..

(٦٦) الدمشقي : ص ٢٧ .

(٦٧) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٨ .

(٦٨) قيل ان دعاتهم ويدعى حماد بن ابي سليمان توجه الى البصرة يدعو للارجاء مستترا ، فنزل مسجدها متظاهرا بتعليم الصبية ، فانكشف أمره وامتنع طلبة العلم من الاخذ عنه فغادرها على عجل .
انظر : الذهبي : ١ : ٥٩٦ ، ابن حجر : ٣ – ١٧ .

(٦٩) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل : ٤ : ٢٠٤ .

(٧٠) الدمشقي : ١٥ .

(٧١) الطبري : ٧ : ٣٣١ .

(٧٣) نفس المرجع والصحيفة ، فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ص ١٢٥ .

(٧٤) فان فلوتن : ص ١٢٦ .

(٧٥) الذهبي : ٣ : ٢٨٨ .

(٧٦) ابن حجر : ٩ : ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٧٧) نفسه : ٢ : ١٢٢ .

(٧٨) الدمشقي : ٢٧ ، ٢٨ .

(٧٩) نفسه : ٧ .

(٨٠) كان الامام أبو حنيفة ينادي ايضا بخلق القرآن والقدر حتى قيل انه كان مرجئا ، تأثر بآراء الجعد بن درهم شأنه في ذلك شأن الجهم بن صفوان ، وارجاء ابي حنيفة من المسائل التي اختلف حولها الدارسون قدامى ومحدثين .
عن هذا الموضوع راجع : الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٣٨ وما بعدها ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ١٣ : ٣٢٣ وما بعدها .
الشهرستاني : ١ : ١٢١ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ وما بعدها .

(٨١) الدمشقي : ٧ .

(٨٢) نفس المرجع والصحيفة .

(٨٣) نفسه : ١٣ .

(٨٤) المقريزي : الخطط : ٣ : ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٨٥) نشوان الحميري : الحور العين ص ٢٠٤ .

(٨٦) تاريخ الدولة العربية ص ٣٦٨ .

(٨٧) السيادة العربية ص ٦٧ .

(٨٨) نفسه ص ٨ .

(٨٩) كانت فلسفةالعفو والتسامح من أهم سمات الارجاء فيخراسان، حتى تغنى بها الشعراء في العصر العباسي ، وفي ذلك يقول أبو نواس :

غير اني على الاساءة والتفريط
راج لحسن عفو الإله

وفي موضع آخر يقول :

ادعوك رب كما امرت تضرعا
فاذا رددت يدي فمن ذا يرحم
مالي اليك وسيلة الا الرجا
وجميل عفوك ثم اني مسلم

انظر : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٩ .

(٩٠) كان المرجئة في خراسان اكثر شيعـــة من الخوارج بسبب مبادئهم السمحة . ونعلم ان الفرقتين تنافستا في جذب الانصار «فكان زعماء الشراة والمرجئة يجتمعون فيتجادلون بخراســـان» (الاصفهاني : الاغاني : ١٤ : ٢٦٩) وكانت النتيجة في صالح المرجئة بطبيعة الحـــال (فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٧٣ ، حسن محمود : العالم الاسلامي في العصر العباسي ص ٢١) .

(٩١) الطبري : ٧ : ١٠١ .

(٩٢) راجع الطبري : ٧ ص ٦٥ وما بعدهما للوقوف على وقائع الثورة واحداثها .

(٩٣) ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٥ .

(٩٤) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٢ .

(٩٥) نفس المرجع والصحيفة .

(٩٦) فان فلوتن : ٥٧ ، ٥٨ نقلا عن الطبري .

(٩٧) نفسه : ٦٣ .

(٩٨) نفسه : ٦٢ .

(٩٩) تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٠٩ .

(١٠٠) نفسه : ٣١٠ .

(١٠١) نفس المرجع والصحيفة .

(١٠٢) نفسه : ٣٣٣ .

(١٠٣) نفسه : ٩٥ .

(١٠٤) الدمشقي : ٨ ، فان فلوتن : ٦٣

(١٠٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٤١

(١٠٦) الدمشقي : ١٢ .

(١٠٧) كتب الخليفة يزيد بن الوليد الى الحارث في هـــذا الصدد : «.. اما بعد ، فانا غضبنا لله اذ عطلت حدوده ، وبلغ بعباده كل مبلغ ،

وسفكت الدماء بغير حلها ، وأخذت الاموال بغير حقها فأردنا ان نعمل في هذه الامة بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولا قوة الا بالله ، فقد أوضحنا لك عن ذات انفسنا ، فاقبل آمنا انت ومن معك ، فانكم اخواننا وأعواننا» .

الطبري : ٧ : ٢٩٤ .

(١٠٨) نفسه : ٣٤٠ .

(١٠٩) نفس المرجع والصحيفة .

(١١٠) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٤١ .

(١١١) راجع التفصيلات عند فان فلوتن : ص ٦٤ ، ٦٥ .

(١١٢) فان فلوتن : ص ٩٦ .

العباسيّون ركوب التيار الثوري

من الطبيعي أن تكون مصادر التاريخ العباسي موفورة زاخرة بالأخبار عن عصر شهد عملية التدوين التاريخي ، وازدهرت فيه العلوم والفنون والآداب بوجه عام. وبديهي وقد تطورت نظم الحكم مستفيدة من الخبرة الفارسية بالذات ان تتقدم وسائل حفظ الوثائق المتعلقة بالخلافة العباسية ، فدواوين الدولة كانت عامرة بسجلات لا حصر لها تحوي وثائق الثورة وأوراقها . لكن شيئاً من تلك الوثائق الأصلية لم يصل الينا ، ونعتقد ان الغزو المغولي للعراق مسئول عن ضياعها بقدر مسئوليته عن اهدار ملايين الكتب والمراجع التي ضمتها مكتبة بيت الحكمة ببغداد . ومع ما تنطوي عليه القصة الشائعة عن عبور المغول نهر دجلة فوق جسر من الكتب والاوراق من مبالغة واسراف من الخيال ، فلا مشاحة في دلالتها الأكيدة على عبث شعب عسكري همجي بتراث حضارة مزدهرة .

ومع ذلك تبقى مصنفات الطبري واليعقوبي والمسعودي وابن قتيبة والبلاذري من أهم المصادر التاريخية لهذا العصر ، وتنجلي رؤية المؤرخ المعاصر لحركة تاريخ

العصر العباسي اذا ما أضاف إلى حصيلته المستفادة من المراجع السابقة نتـــاج قراءات دائبة لكتب الفقه والفرق والجغرافيا والأدب والطبقات .

وفيما يتعلق بموضوع دراستنا تبرز القيمة الحقيقية لكتب الأدب ، شعراً أو نثراً فهي عمادنا في استخلاص المادة التاريخية الخاصة بالدعوة العباسية السرية . ولا تخفى قيمة المصادر الأدبية في أعطاء صورة صادقة عن عصر ما في جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفي بعض الاحيان تمـــدنا كتب الأدب بمعلومات فريدة عن النواحي السياسية نفتقدها في مظانها الاصلية ، مثل الرسائل الادبية المعروفة بالرسائل الديوانية والرسائل السلطانية ، وقد جمع الاستاذ أحمد زكي صفوت حشداً من هذه الرسائل ضمنها كتابه المعروف باسم « جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة » .. والجزء الثالث من هذا المصنف خـاص بالعصر العباسي الاول وهو عمدتنا في القاء أضواء على نظام الدعوة السرية قبيل قيام الخلافة سنة ١٣٢هـ، من شأنها تأكيد ما ورد بالمصادر الاخرى من تفصيلات دقيقة في هذا الصدد ، كما انه المصـــدر الوحيد الحافل بالمعلومات الفريدة عن استمرار نظام الدعوة السري بعد قيام الخلافة ، لذلك سنثبت في ختـام هذه الدراسة بعض النصوص المختارة من الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين زعمـاء التنظيم وقادته .

ذكر العلامة ابن خلدون في مقدمته [١] ان قيـام الدول مشروط بوجود عصبية تؤازرها لا يحقق المراد .. كما ان وجود العصبية وحدها ليس كافياً لاقامة الدول « العامة الاستيلاء العظيمة الملك » ، فالدعوة الدينية تزيد في قوة العصبية « ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهـــل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق ، فاذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه » ..

ونظرية ابن خلدون في قيام الدول معقولة إلى حـــد ما ، لكن مزيداً من التعمق في استقصاء الاسباب والبحث عن العلل يقود إلى ضرورة وجود اتساق بين أهداف الدعوة ومراميها وبين ظروف العصبية ومطامحهـــا . فما لم تكن الدعوة ـ أي دعوة ـ متبنية لمطالب الجماهير معبرة عن آمالها ، فمصيرهـــا الفشل لا محالة ، ومن ناحية أخرى لا جدوى على الاطلاق في دعوة ما مهما كان نبل أهدافها ما لم تستند على الجماهير المناصرة لها .. فـكم من الافـكار المثالية والنظريات التربوية التي درست وذوت لانفصالها عن الواقع الاجتماعي واستحالة اخراجها من أطارها النظري إلى حيز التطبيق .. فلا الدعوة الحقة وحدها ، ولا العصبية بذاتها قادرة على أحداث التغيير الثوري ، وانما نجاح الثورة مرتهن أساساً بايجابية العلاقة بين الدعوة والعصبية بحيث تلتسق مبادىء الدعوة مـع حاجات العصبية .

لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلاً من الظلم الاجتماعي والتمايز العنصري .. أعني بذلك الموالى من الفرس والخراسانيين . فما هي الظروف الموضوعية التي أسفرت عن هذا النجاح؟ ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

ولنبدأ بموضوع العصبية التي تبنت الدعوة وآزرتهـــا ، أي تحديد وضعية العناصر الفارسية والخراسانية في العصر الاموي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً . كان الفرس والخراسانيون بالذات ـ وهم أصحاب حضارة قديمة ـ بنـأى عن مقدرات الحـكم والسياسة التي استأثر بهـــا العرب وحْدهم ، وعاشوا كطبقة اجتماعية مغلوبة على أمرهـــا فكان عليهم ان يعملوا ويقدموا عائد أعمالهم للارستقراطية العربية العسكرية والبيروقراطية [٢] . ولمـا كان الاسلام يدعو إلى المساواة والعدالة بين العرب والاعاجم . فقد وجد الموالي تناقضاً صارخاً بين تعاليم الدين وبين الحـكم الاسلامي ، وأفضى هذا التناقض إلى اقبالهم على اعتناق

أية دعوة من شأنها تخليصهم من جور الحكومـــة الاموية والعودة إلى تطبيق العدالة الاجتماعية وفقاً للشريعة الاسلامية. لذلك كانت الدعوة الجديدة بالضرورة دينية الطابـع ، اجتماعية الاهداف والغايات . وتفصيل ذلك ان الخلفاء الامويين خالفوا الشريعة الاسلامية سياسياً، فتنكروا المبدأ الشورى الديموقراطي، وحولوا الخلافة إلى ملك وراثي استأثر به افراد البيت الاموي الذين انصرف معظمهم إلى حياة الترف والمجون كيزيد بن معاوية ويزيد بن عبد الملك والوليد ابن عبدالملك وغيرهم ممن كانوا يؤثرون معاقرة الخمر والانغماس في اللهو والاستمتاع بالموسيقى على متابعة اقرار العدالة وتنفيذ واجباتهم الشرعية .

واستئثار بني أمية بالخلافة واكبه استئثار العرب بولاية الامصار والخدمة في الجيش ، ونجم عن ذلك ظهور ارستقراطية بيروقراطية من العرب أثرت على حساب الموالي فاقتنت القصور والضياع واختلست الكثير من أموال الجباية ، وقد حاول عبيدالله بن زياد والي العراق الاستعانة بالعناصر الفارسية والخراسانية، فلجأ إلى طبقة الدهاقين ـ كبار ملاك الاراضي واسند إلى بعضهم مهمة جمـع الخراج. حقيقة ان هؤلاء كانوا أبصر بالجباية وأوفى بالامانة لكن هذا الاجراء لم يمنع العمال العرب في الولايات الشرقية من الكف عن الابتزاز وتكوين الثروات الضخمة، وكان الولاة يغمضون اعينهم عن السلوك المشين لبني جلدتهم وعصبيتهم[٣] ولم يسفر هذا الاجراء الا عن أحياء التناقضات الطبقية في ايران قبل الاسلام فاستردت طبقة الدهاقين بعض نفوذها القديم على حساب الطبقات الكادحة ، اذ حرصوا على ارضاء سادتهم العرب حفاظاً على مـــكانتهم الجديدة فأمعنوا في عسف الفلاحين واثقالهم بالمغارم حتى اضطر الكثير من الزراع إلى ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن .

كما ظهرت « ارستقراطية عربية عسكرية » نتيجة الاعطيات السخية التي كان يتقاضاها الجندي العربي بانتظام من ديوان العطاء فضلاً عن المغانم والفيء

الوفير الذي حصلوا عليه في اغارتهم المستمرة على ديار الاتراك في آسيا الوسطى، ويذكر المؤرخون ان فرق الموالي من الفرس والخراسانيين الذين اشتركوا في المعارك كانوا يحرمون من انصبتهم المشروعة في الغنيمة والفيء .. وقد أثارت تلك التفرقة العنصرية والخروج على تعاليم الشريعة نفراً من الفقهاء وأهل التقوى والصلاح، فنددوا بالسياسة الأموية وحضوا الموالي على الثورة عليها .

وزاد الطين بلة، ان السياسة الأموية في التفرقة العنصرية اقترنت بنوع من التمايز بين العنصر العربي نفسه، فقريش حظيت بمكانة خاصة بين القبائل لان الخلافة كانت فيهم، فاستاءت بعض القبائل العربية في خراسان من سياسة المحاباة تلك وفي ذلك يقول أحد الشعراء :

تولت قريش لذة العيش واتقت
بنا كل فج من خراسان أغبرا
فليت قريش أصبحوا ذات ليلة
يعومون في لج من البحر أخضرا

وازاء ذلك عمد الامويون إلى احياء المشاحنات والصراعات القبلية القديمة بين عرب الشمال وعرب الجنوب حتى لا تتحد القبائل العربية لاقصاء قريش عن مكانتها، وكيما يحدثوا نوعاًمن التوازن السياسي يكفل لحكمهم البقاء والاستمرار وكان لعودة تلك النزعات آثار سيئة على نفوذ العرب السياسي في الامصار من جراء الحروب الكثيرة بين القبائل وما أسفر عنها من اضطرابات وقلاقل، وقد عج أقليم خراسان بمزيد من تلك الاضطرابات التي لم يسلم من شرها الخراسانيون أنفسهم، فازدادت أحقادهم على العرب جميعاً وتمنوا زوال دولتهم [٤] .

وكانت السياسة المالية الجائرة من أهم أسباب حنق الخراسانيين على الخلافة

الاموية ، وتمثيل تلك السياسة انتهاكاً صارخاً لتعاليم الاسلام، فكانوا يفرضون الجزية على من أسلم من الموالي ، ويتفننون في فرض ضرائب جديدة عليهم لم ترد لها أصول في الشريعة [٥] ، هذا فضلاً عن الهدايا التي وجب ان تقدم للخلفاء والولاة والعمال في عيدي النيروز والمهرجان [٦] . ناهيك عن الوسائل المهينة التي اتبعها الجباة مع دافعي الضرائب ، وطرق التعذيب الوحشية التي سلكوها في معاملة العاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المالية وفي ذلك يذكر أبو يوسف [٧] ان الجباة كانوا يلزمونهم بحمل بعض الحجارة أو جرار الماء في رقابهم ، كما كانوا يوقفونهم على ساق واحدة لساعات طويلة ، ثم يوثقونهم بحيث لا يستطيعون السجود للصلاة .

وقد حاول الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز وضع حد لتلك المظالم ،فالغى كافة القوانين والاجراءات السابقة ، وسار على نهج الشريعة في معاملة المسلمين وأهل الذمة على السواء ، لكن العمر لم يمتد به ، فانتكست اصلاحاته وعادت الامور إلى سابق عهدها .

لتلك الاسباب جميعاً نقم الفرس والخراسانيون على الحكومة الأموية وسياستها فقاموا بثورات كثيرة كانت تفتقر إلى التنظيم والاعداد ، فمعتها الجيوش الاموية في عنف ووحشية بفضل حفنة من القواد العرب الجسورين الذين تفانوا في خدمة البيت الاموي والحفاظ على « السيادة العربية » ، لكن تطورات اجتماعية جديدة حدثت في خراسان مهدت لما حدث بعد ذلك من تحولات سياسية كبرى . فالعصبية العربية وهنت وضعفت من جراء الصراع الطويل بين اليمنية والمضرية ، فانفرطت وحدتها ، وفقدت ميزاتها العسكرية بالانغماس في حياة الدعة والترف واللهو وسئمت حياة المعسكرات فتخلت عن مصدر قوتها . كما اختلط العرب بالموالي اختلاطاً أسفر عن ظهور عنصر جديد من المولدين لا يحرص كثيراً على ولائه للدم العربي . لذلك كله تصدعت العصبية

العربية ركيزة الدولة الأموية – الأمر الذي عجل بسقوط الدولة على يد العصبية الخراسانية الجديدة [٨] وتصدق لذلك قاله ابن خلدون « بأن حياة الترف والدعة اذا ألمت بالعصبية أقبلت الدولة على الهرم » .

وفي ذات الوقت بلغ التناقض الطبقي ضروته بين العنصر الفارسي والخراساني نفسه ، فطبقة الدهاقين القديمة عادت إلى سابق نفوذها كما ألحنا سلفاً ، فقد نيطوا ببعض المناصب الادارية الهامة فضلاً عن جباية الأموال ، فأصبحوا بمثابة « خدام السلطة » ولا غرو فقد أتخذمنهم الولاة عيوناً وجواسيس على بني جلدتهم من الفلاحين والزراع . ولا شك أن أحوال هؤلاء الأخيرين ازدادت سوءاً فأصبحوا نهباً للارستقراطية القديمة من الدهاقين ، والارستقراطية الجديدة من العرب . ونتيجة لذلك للأعباء المالية المتزايدة ، أضطر بعضهم إلى ترك الأرض والاقامة في المدن ، واذا كان بعض الولاة أرغموا كثيراً من المهاجرين قسراً على العودة لقراهم ، فقد تغاضى البعض الاخر ، فعمل بعض المهاجرين في خدمة العرب واشتغل البعض بالحرف والصناعات، وحققوا من وراء ذلك أرباحاً طيبة فشكلوا نواة « بورجوازية » طموحة تطلعت للصدارة [٩] . ومن ناحية أخرى أدى أزدياد اعداد المهاجرين إلى المدن إلى تخريب المزارع فقل انتاجها، وتضاءل لذلك خراجها ففقدت الدولة كثيراً من أموال الجباية وعجزت عن دفع أعطيات الجند في بعض الأحيان ، فكثرت ثوراتهم على الولاة الأمر الذي فت في قوة جيش الولاية . وترتب على استمرار هجرة الفلاحين إلى المدن زيادة في الأيدي العاملة لم تستطع موارد العمل استيعابها ، فانخفضت الأجور وتفشت البطالة بين العمال فتكونت نواة « بروليتاريا » ساخطة انخرطت في التنظيمات السرية الثورية . ولا غرو فقد كانت « البورجوازية » الجديدة في المدن بفضل ثرائها وتراثها الحضاري طليعة الدعوة العباسية [١٠] بينما شكل الفلاحون والمستضعفون في الريف، والعمال الساخطون في المدن دعامة الدعوة الجديدة وجنودها المخلصين. وهكذا كانت الاحوال العامة في خراسان مهيأة لبذر بذور الثورة التي كانت

اجتماعية أكثر منها سياسية عقيدية [١١] .

هذا عن وضع العصبية التي اعتنقت الدعوة ، فماذا عن الدعوة نفسها ؟ لا شك أن ذلك يدعونا إلى الحديث عن أبطالها ، والدوافع التي حدت بهم لاتباع أسلوب النضال السري ، ثم دراسة شعارات الدعوة وأهدافها ومعرفة الهيكل التنظيمي لجهازها السري ، وما طرأ عليه من تطوير لما واجهته من مشكلات .

وبادىء ذي بدء تجدر الاشارة إلى أن البيت العباسي لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بذورها وانما الظروف وحدها هي التي ساقت اليه قيادة نظام سري محكم له أجهزته ودعاته وأتباعه ، فجنوا ثماراً زرعه بنو عمومتهم العلويون ، وركبوا موجة المد الثوري – كما يقال وقلبوا ظهر المجن للرواد الذين أمتحنوا أشد المحن من أجل أرساء هذا النظام السري المحكم .

وقد سبق ان عرضنا لظهور الاحزاب السياسية الدينية في الاسلام ، فقد ظهر الخوارج كحزب ثوري ديموقراطي على أثر واقعة التحكيم ، وناصبوا علياً العداء حتى اغتياله ، كما عادوا بني أمية واعتبروهم مغتصبين للخلافة ، وكان ما كان من ثوراتهم الكثيرة طوال النصف الثاني من القرن الاول الهجري ، وفشل تلك الثورات وما نجم عن هذا الفشل من تحولهم إلى أتباع طريق العمل السري. أما الحزب الثاني ، فكان حزب الشيعة الذي ظل موالياً لعلي بن أبي طالب منكراً على الخوارج خروجهم وعلى بني أمية اغتصابهم حقه في الخلافة . وبعد موت علي التف الشيعة حول ابنه الحسن الذي آثر العافية فتنازل عن حقه راضياً حسماً للفتنة ، ولم يؤد هذا التنازل إلى انفراط الحزب ، بل كان زعماؤه على صلة وطيدة بالحسن الذي أوصاهم بالتريث انتظاراً لمواتاة الظروف ، وبعد موت الحسن التف الشيعة حول أخيه الحسين الذي طالب بالخلافة منكراً على بني أمية تحويلهم اياها ملكاً موروثاً، وكان أستشهاد الحسين انتصاراً للتشييع ،

فموته الدرامي المعروف أذكى سخط الشيعة على بني أمية ، وأقبل الموالي على التشيع ، وأصبح البيت العلوي ممثـلا للمعارضة الشعبية ، وعلى نسق ثورات الخوارج الهوجاء كانت انتفاضات الشيعة التي كانت ثورات اجتماعية اتخـذت لبوساً دينياً . ولم يتورع بني أمية عن البطش بزعماء الثورات في غير ما هوادة أو رحمة فلقي الكثيرون من أفراد البيت العـلوي حتوفهم وامتحن الشيعة امتحاناً شديداً .

ومن جراء تلك المحن المتلاحقة عزف الشيعة – إلى حـين – عن متابعة أسلوب الثورة،وسلكوا في نضالهم أسلوباً جديداً قوامه العمل السري المنظم.. والفكر السياسي عند الشيعة آنئذ يعبر تعبيراً واضحاً عن هذا التحول .وجدير بالذكر ان الفكر الشيعي – عموماً – أفاد كثيراً من التراث الفارسي القديم ، وهو أمر بالغ الدلالة على دور الفرس في التشيع ، واقبالهم على التشيع لا يعزي فقط للمكانة الخاصة لآل البيت ، أو إلى زواج الحسين بن علي من فارسية ،وانما لأن آل البيت كانوا يمثلون أقوى أحزاب المعارضة للسياسة الاموية من ناحية ، فضلاً عن تبنيهم قضية العدالة بالمفهوم الاسلامي القديم من ناحية أخرى . ولا مشاحة في ان آل البيت كانوا أقدر المسلمين على فهم الاسلام وأكثرهم اخلاصاً لمبادئه وأشدهم حرصاً على تطبيق تعاليمه ، وقد ورثوا مأثرة التفقه في الدين والاحاطة بأصناف العلوم من امامهم الاول علي بن أبي طالب . ولا سبيـل لانكار باعهم الطويل في البحث والاطلاع في كافة فروع المعرفة والافادة منهـا في خدمة قضيتهم ، فلم يجدوا غضاضة في تقبل كثير من الافكار الفارسية بعد ان أعطوها مسوحاً اسلامية،وساقوها حججاً وبراهين تدعم أحقيتهم في الامامة وتحض على العمل على انتزاعها ممن أغتصبوها . ولا غرو فمرحلة العمل السري الشيعي تأثرت بالخبرات الفارسية في التنظيم وآمالهم في الخـلاص من الظلم الاجتماعي ، وانعكست الافكار والنظريات الفارسية على الفكر السياسي للشيعة في تلك المرحلة بصورة تسترعي الانتباه،وفي هذا المعنى يقول الاستاذ العقاد[١٢]

ومتى ذكرت الدعوة العلوية ، فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستعان بها على انكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور ، اذا كان العلويون من أنصار التجديد لانهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فأصبح الامام الحق شيئاً والسلطان الغاصب شيئاً آخر .

ويظهر التأثير الفارسي في الفكر السياسي الخاص بالعمل السري الشيعي في فكرة « الوصية » وتعني ان الامام الذي يدعو له الدعاة ، كان يوصي قبل وفاته بتعيين خليفته في الامامة ، ويحيط كبار دعاته بذلك علماً تحاشياً للفرقة والانقسام. واذا علمنا ان الاسلام يدعو إلى الشورى ويحض على اتباعها عند اختيار الامام فلا مناص من ارجاع فكرة « الوصية » بما تتضمنه من اقرار لمبدأ التعيين إلى التقاليد الفارسية في الحكم حيث كانت « الكسروية » حكراً على آل البيت الساساني تورث في الاعقاب .

كما ان فكرة « المهدي المنتظر » والامام الذي استتر إلى حين ليعود في الوقت الملائم فيملأ الارض عدلا بعد ان ملئت جوراً وظلماً ، هذه الفكرة بالغة الدلالة على الاستراتيجية الشيعية الجديدة في العمل السري المنظم وتعني استمرار الامل في الخلاص رغم ضراوة الظروف المحيطة التي بسببها يختفي الامام ، وهذا الاختفاء يعرف « بالغيبة » وفترة الانتظار لعودته تعرف « بالتوقف » وظهوره بعد عودته يعرف « بالرجعة » . هذه الاعتقادات وغيرها لعب الخيال الفارسي في تكوينها دوراً كبيراً .

كذلك فان مبدأ « الطاعة العمياء للائمة » — وهو من اهم مقومات العمل السري الناجح ، وجد طريقه إلى اعتقادات الشيعة السياسية عن طريق التراث الفارسي ، إذ كانت طاعة الفرس للاكاسرة واجبا مقدساً .

وعقيدة التأويل الباطني أي القول بالمعنى الظاهر والمعنى البـاطن للاشياء تسربت إلى الفكر السياسي الشيعي من المجوسية والمانوية [١٣] . ولا يخفى افادة الدعوة السرية الشيعية من هذه العقيدة في تفسير القرآن والسنة بما يبرز أحقية البيت العلوي في الامامة .

على ان أكثر عقائد الشيعة دلاله على تبرير شرعية العمل السري ، هي عقيدة « التقية » وتعني اعلان الشيعي عكس ما يبطن من عقائد تحاشياً للأخطار ، كما تؤكد ضرورة التكتم والمدارة في العمل الخفي من أجل نصرة امام « مستور » عن طريق دعاة اوفياء يأخذون له البيعة سراً من الاتباع والانصار حتى اذا ما واتت الظروف تقوم الثورة ، وعند نجاحها يظهر بطلها « المهدي المنتظر » .

الخلاصة ان أسلوب الدعوة السرية الشيعية نتـاج ظروف العصر بمعطياته الفكرية والدينية والاقتصادية والاجتماعية ، وهو في النهاية وليد معاناة صعبة ومحن قاسية افضت إلى ان يتذرع المقهورون بهذا الاسلوب لمواجهة خصم ذي بأس شديد . وغنى عن القول ان الدعوة السرية المنظمة للحزب الشيعي بدأت بعد استشهاد الحسين وبلغت أوجها على يـد أبي هاشم بن محمد بن الحنفية [١٤] ، اما لماذا وكيف سرق بنو العباس الدعوة لانفسهم وركبوا جهازهـا السري المحكم ، وحرموا ابطالها الحقيقيين من جني ثمارها ، فهو ما سنجيب عليه .

من المسلم به ان بني العباس ـ وينسبون إلى العباس بن عبد المطلب عم الرسول ﷺ ـ لم يقوموا بدور موجه في النزاع الذي شجرحول الامامة والذي أسفر عن ظهور الاحزاب السياسية ..فلم يكن بوسع العباس ان يطالب بالخلافة بعد موت الرسول (ص) لتأخر سابقته في الاسلام .. فتذكر الروايات انه تقدم إلى علي ابن أخيه يبايعه بالخلافة . لكنها لاسباب ما ـ لا محل لذكرها ـ آلت إلى أبي بكر ومن بعده إلى عمر ثم عثمان . ولما بويع علي بالخلافة بعد مقتـل

عثمان آزره عبدالله وعبيد الله ابنا عمه العباس ، فعين الاول والياً على البصرة والثاني على اليمن . ولما أفل نجم علي بعد التحكيم ، خذله أبناء عمومته فانحازوا إلى غريمه معاوية. واستتب الحكم في البيت الأموي وقامت ثورات العلويين التي لم تنجح فتحولوا إلى العمل السري المنظم كما أسلفنا القول.. فحاول بنو العباس الانخراط في دعوة العلويين إذ تقرب علي بن عبدالله بن العباس إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية - « امام الوقت » الذي كان يدعو اليه الدعاة ، فأقام معه في قرية الحميمة مركز الدعوة [١٥] . ولما أحس أبو هاشم بدنو أجله كان عليه ان يختار « وصياً » ولم يبق من أفراد البيت العلوي رجل واحد ذو قدرة على الاضطلاع بالمهمة ، فقد حصدت سيوف بني أمية رقاب شبابهم ، فلم يجد أبو هاشم مناصا من اناطة علي بن عبدالله بن العباس بالمهمة ، فاتخذه وصياً وأطلعه على أسرار الدعوة وأخبره بأسماء الدعاة وسلمه كتب الوصاية ليقدمها اليهم بعد وفاته . وتوفى أبو هاشم سنة ١٠٠ هـ فاضطلع على بالمهمة وصار « امام الوقت » واعترف بامامته فتية البيت العلوي ريثما يشتد عودهم فتعود اليهم قيادة الدعوة .

كما سلم الدعاة بامامته باعتباره من آل البيت ولم يفرقوا انئذ بين ان يكون الامام علوياً أو عباسياً طالما بقيت الدعوة في نسل الرسول . ولم تكن جماهير الموالي تهتم بمعرفة شخص الامام فذاك أمر لم يشغلها قدر اهتمامها بتحقيق أهداف الدعوة ، لذلك كانت مستعدة لمؤازرة أي امام يحقق الخلاص من ربقة الحكم الأموي ، ولذلك مغزاه في تفسير ضآلة الجانب الاعتقادي المذهبي بالقياس إلى الدافع الاجتماعي . كذلك لم يكن تصدر عباسي لقيادة الدعوة يعني قطع الرجاء في أن يتولاها العلويون بعد ذلك . ومن المحقق ان معظمهم انصرفوا إلى شئون العلم وانكبوا على تحصيله وزهدوا في العمل السياسي من جراء ما تعرضوا له من احن وفظائع . كما شجعت الانقسامات فيما بينهم على استمرار ريادة البيت العباسي للدعوة السرية .

وأبلى العباسيون بلاء حسناً في القيام بأمر الدعوة وأظهروا عبقرية فذة في في الترتيب والتنظيم سار على نهجه فيما بعد الاسماعيلية والقرامطة . فقد عقدوا العزم على ذلك ، لكنهم لم يفصحوا عما في أنفسهم ولم يكن بوسعهم أن يفعلوا ذلك ، ولو فعلوا لتآلب عليهم البيت العلوي ودعاته المخلصون فضلاً عن الجماهير التي افتتنت بفضائل بني علي وفاطمة . لذلك طرح العباسيون شعاراً ذكيــاً يكفيهم مشقة الخلاف « ويميــع القضية » فدعوا للرضا من آل محمد ، وهو شعار مبهم يثبت لهم حقاً في الامامة ويجنبهم خطورة ما يمكن ان يثار من مشكلات لو انهم جعلوا الدعوة مقصورة على بيتهم فقط .

وتتمثل عبقرية العباسيين كذلك في طرح شعارات براقة تعانق آمال الجماهير وتطلعاتها مثل شعار « المساواة » ، وهو مبدأ أصيـــل في الشريعة الاسلامية يستند إلى القرآن والسنة لكنه في الحقيقة شعار فضفاض غير محـــدد يتيح لهم الحرية في تفسيره بالطريقة التي يرونها فيما بعد. ومع ذلك أتاحت دعوتهم للمساواة استجابة الفقهاء ورجال الدين فباركوا الدعوة واقبلوا عليها . كما انخرطت فيها العناصر العربية التي قهرت من جراء الصراعات بين القيسية واليمنية . وكان طرح شعار المساواة قمينة باقبال جماهير الموالي على الدعوة لـما عانوه من تفرقة عنصرية في العصر الأموي . باختصار اجتمعت كافة العناصر الحانقة على السياسة الاموية تحت شعار المساواة ، وفي ذلك دلالة على عبقرية بني العباس في الدعوة والتنظيم .

كما رفعوا شعار « الاصلاح » وهو شعار براق يهدف إلى اظهـــار مفاسد الحـكم الأموي ، ويتيح للعباسيين حق الاطاحـة بالنظم الموجودة واستبدالها بنظم مستجدة اذا ما أتيح لهم تولى الخلافة في أطار من الشرعية .

ويتم تركيز بني العباس في دعوتهم على أقليم خراسان عن حصافة وبعد نظر، فقد امتاز أهلها بالقوة والشجاعة كما ظلوا بمنـــأى عن المشكلات السياسية

والاهواء المذهبية التي استشرت في قلب الدولة ، وفي ذلك يقول علي بن عبد الله « امام الوقت » لدعاته « .. عليكم بأهل خراسان فان هنــاك العدد الكثير والجلد الظاهر وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقسمها الاهواء ولم يتوزعها الدغل .. وبعد فاني اتفاءل إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيــا ومصباح الخلق [١٦] .

وهذه العبارة الأخيرة تقودنا إلى مسألة هامة عول عليها العباسيون كثيراً وكانت من أهم أسباب انتشار دعوتهم ، تلك هي مسألة النبوءات لما تنطوي عليه من بث الامل في نفوس الاتباع واقناعهم بضرورة التطلع إلى عهد جديد ، وايهامهم بأنهم جند الثورة وعدتها ، وان الله اختارهم للقيام بهــا والعمل على نصرتها . لقد روج العباسيون للنبوءات التي شاعت في هذا العصر ووجهوهــا لخدمة اهدافهم السياسية الامر الذي ينهض دليلاً على عبقرية فــذة في التنظيم والدعوة .

والاعتقاد في النبوءات أمر شــاع في الشرق والغرب على السواء وليس من خصائص العقلية الشرقية كما يزعم فان فلوتن [١٧] فالنبوءة ، وتعني الرجم بالغيب والكشف عن أسرار المستقبل نجد لها اصداء في التراث القديم كخرافة تيفون وهوروس ، وقصة « ميثرا » الفارسية ، كذلك تزخر المعتقدات الهندية والصينية بمزيد من القصص والاساطير ذات الدلالة على معرفة خبايا المستقبل — وفي التراث اليوناني ذاعت شهرة نبوءات ابوللو ، وكهنته في دلفي الذين كانوا ينبئون بنــذر الغيب وطوايا المستقبل — وفي الاداب الشعبية الاسكندنافية والاساطير المنتشرة بين سكان امريكا الوسطى شواهد كثيرة على الايمان بالنبوءات بل لا نعدم إلى اليوم من يعتقد في صحة مثل تلك المعتقدات ويروج لها في كتب منشورة في الشرق والغرب على السواء . ونعتقد ان هذه الظاهرة لها دلالتها في التعبير عن ازمة الانسان وعجزه في مواجهة ظروف صعبة ، ورغبته الداخلية

في الخلاص وغرو فذيوعها وانتشارها مرتبط بحـــدوث الكوارث والازمات العصيبة ولقد نهى الاسلام عن الاعتقاد في السحر والشعوذة والخرافة ، ونـدد بالعرافين والسحرة والمنجمين « ولو صدقوا » .

لذلك فالنبوءات من الظواهر الداخلية على الفكر الاسلامي – وان كان لها جذورها في التراث العربي الجاهلي – وقد شاعت بين المسلمين منذ صدر الاسلام عن طريق اليهودوالنصارى . وقد عالج ابن خلدون[١٨]في مقدمته هذا الموضوع تحت عنوان « حقيقة النبوءة والكهـانة والرؤيا وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب » وميز بين التنبؤ والكهانة فقال ان النبوءة خاصتها الصدق فلا يعتريها الكذب بحال لانها اتصال من ذات النبي الاعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبي ، اما الكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات الاجنبية كانت داخلة في ادراكه والتبست بالادراك الذي توجه اليه فصـــار مختلطاً بها وطرقه الكذب ..

ولحن لا ننكر نبوءة الانبياء انما نرفض التنبوء لغيرهم ، وان كان ابن خلدون يرى ان من النوع الانساني أشخاصـــاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها بمقتضى فطرتهم التي فطروا عليها ، وذلك مثل العرافين والناظرين في الأجسام الشفافة وقلوب الحيوانات واكبادها واهل الزجر في الطير والسباع وأهل الطرق بالحصى والحبوب .. الخ ومن المحقق ان ابن خلدون تأثر في ذلك بالفلسفة الهللينية فيما يتعلق بطبيعة النفس البشرية ومراتبها ، وبالذات نظرية «الفيض » عند ارسطو التي أثرت تأثيرا واضحاً في الفلسفة الاسلامية بعد ترجمة أعمال أرسطو أو عن طريق الافلاطونية المحدثة . على كل حال استغل العباسيون النبوءات في دعايتهم النفسية لتأليف قلوب الموالي حول دعوتهم،ومن المحقق انهم أفادوا من النبوءات الفارسية القديمة في هذا الصدد ولعل من أهم النبوءات التي آمن بها الفرس وروج لها الدعاة العباسيون القول برجعة المهدي المنتظر التي اتخذت طابعاً عباسيـــاً

خاصاً إذ شاع بين انصار الدعوة « ظهور الرجل ذو الاعلام السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني امية » وكان ذلك سبباً في اتخاذ العباسيين ألوية سوداء سموها بأسماء خاصة مثل « لواء الظل » وراية « السحاب » وتأولوا الظل والسحاب بأن السحاب يطبق بظله على الأرض ، وان الأرض كما لا تخلو من امام عباسي . كذلك كانت لهم راية ثالثة تسمى « راية النصر » ايهاماً للأتباع بأن النصر واقع لا محالة ، كما تأثروا أيضاً بالنبوءات الاسرائيلية عن طريق كتب « الملاحم » التي كان يقتنيها اليهود في العالم الاسلامي فالملحمة تعني « الحادث الخطير الذي لا محيد عن وقوعه » وهي عبارة عن رموز مركبة مبهمة تدل على ما سيحدث وما سيكون . ومن النبوءات الملحمية التي أشاعها الدعاة أنذاك أن « ع بن ع بن ع بن ع سيقتل م بن م » وتأويلهم أن الدعوة التي قام بها عبد الله بن عبدالله بن العباس ستقضي على دولة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (١٩) . صفوة القول ان انتشار تلك النبوءات وسيطرتها على عقول الجماهير ينهض دليلاً على عبقرية الدعوة العباسية السرية وبراعة اجهزتها في الدعاية النفسية الناجحة للاستحواذ على الباب الجماهير واعدادها للثورة اعدادا تاماً .

ولنحاول دراسة البناء التنظيمي للجهاز السري العباسي . وكيف قام بمهمته في تعبئة الجماهير في مرحلة التحضير للثورة . لا شك أن زعامة الجهاز كانت للامام المستتر بقرية الحميمه يخطط للدعوة ويختار دعاتها ممن يثق في ولائهم ويحدد لهم مناطق نشاطهم ، وكان هؤلاء الدعاة يفدون اليه في أوقات معروفة لاخباره عن أوجه نشاطهم أولا بأول . كما كان بدوره يبعث اليهم برسائل تحمل أوامره ونواهيه ووصاياه ونصائحه . ولم نقف على شيء من هذه الكتب في مرحله التحضير للثورة ولدينا منها الكثير بعد نجاحها . وفي فترة التحضير تلك برزت أسماء ثلاثة من البيت العباسي لم يقدر لهم أن يجنوا ثمرة غرسهم أولهم علي بن عبدالله بن العباس وقد رأس الدعوة منذ وفاة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية حتى عام ١١٧ هـ ، واليه يعزى الفضل في تنظيم الدعاة والنقباء في العراق

وخراسان . ثم رأس ابنه محمد جهاز الدعوة بعد وفاته حتى عام ١٢٥ هـ وكان خاملا فاتر الهمة آثر السلامة وترك مكاتبة الدعاة ويبدو أنه تعرض لضغوط من البيت العلوي فاتهم بأنه يطلب الامر لنفسه فاضطرب أمر الدعاة في خراسان، واتيح لاحد الدعاة – ويدعى خداش – ان يعمل على تحويل الدعوة إلى البيت العلوي [٢٠] وقيل أنه كان يدعو لنفسه على أساس شعوبي قوامه أحياء دين الخرمية الفارسي القديم ، ولعل هذا كان من أسباب توقف الامام عن مراسلة دعاة خراسان ، ثم تولى ابراهيم بن محمد الأمر فأحسن القيام به، إذ وصلت الدعوة في عهده أوج قوتها حتى انه أمر الدعاة بالظهور بعد الكتمان .. لكن مروان بن محمد الأموي عاجله بالقبض عليه وايداعه السجن ثم قتله . غير ان الدعوة وقد اشتد عودها سرعان ما أطاحت بمروان والدولة الأموية معاً .

وكان يساعد الائمة طائفة من الدعاة من موالي البيت العباسي وخاصته ، لذلك كانوا على علم بأسرار الدعوة ومعرفة « بامام الوقت » وكانوا جميعاً من طراز واحد « قدرات عسكرية خلاقة ، واخلاص للدعوة وفناء فيها ، وقدرة بارعة على الدبلوماسية والدهاء ومداراة الاحوال واجتذاب الانصار ، ومنطق في المخاطبة فيه أدب وبلاغة وفن ومراعاة مقتضى الحال [٢١] اذ حرص الائمة على اعدادهم اعداداً خاصاً قبل اسناد مهمة الدعوة اليهم ، هذا الاعداد العسكري والنفسي والثقافي كان من وراء نجاح جهودهم ، فقد برعوا في التخفي والتستر في زي التجار ورجال العلم ، يجوبون البلاد لبث الدعوة وتجنيد الاتباع ، ويتفانون في الاخلاص لها رغم ما لاقوه من قتل وصلب وتعذيب ، واشتهر من دعاة العراق أسماء ميسرة العبدي وبكير بن ماهان وأبو سلمة الخلال الذي عرف باسم « وزير آل محمد » .

أما دعاة خراسان فمن أشهرهم سليمان بن كثير وأبو مسلم الخراساني الذي قدر له ان يعلن قيام الثورة ويقودها إلى النصر .

والمرتبة التالية في كادر الدعوة تتكون من دعاة النقباء وكانوا يعملون وفق أوامر الدعاة ، فتحت أمرة كل داعية اثنا عشر نقيباً يختارهم ممن أوتوا قدرات خاصة دعائية وعسكرية « وهؤلاء لم يعلموا شيئاً عن « امام الوقت » أنما كانوا يتصلون بدعاتهم فقط . ومهمتهم تنفيذ مخططات الدعوة وتجنيد الكوادر التالية في الرتبة والاشراف على نشاطهم . فقـــد استمان كل نقيب بسبعين « عاملا » يديرون الجهاز السري وينتشرون بين الجماهير في المدن والقرى لتكوين الخلايا . وقد ذهب فان فلوتن[٢٢] إلى ان النظام السري العباسي تأثر بمجلس الحواريين عند اليهود من ناحية ، وبمجلس الشورى في عهد الرسول من ناحية أخرى . وأيا ما كان الأمر فالثابت ان بني العبـــاس أحكموا تنظيم دعوتهم وكرسوا لانجاحها كافة الوسائل والاساليب النفسية ، والعسكرية ، والثقافية . ففي غضون العقود الثلاثة الأول من القرن الثاني الهجري انتشرت دعوتهم في معظم انحاء القطاع الشرقي من العالم الاسلامي حيث وجدت جماعات منظمة متحمسة لنصرتها عند أول أشارة في مدن خراسان كالدامغان وسرخس ونسا ونيسابور وقومس ومرو وهراة وبوشنـــج وابيورد . وامتدت قواعدهم إلى نحو ستين قرية خراسانية . وفي تلك المـــدن والقرى أحتوت الدعوة عناصر وعصبيات شتى ايرانية وعربية وتركية توحدت جميعاً تحت اللواء العباسي .

وفي ٢٥ رمضان سنة ١٢٩ هـ أعلن أبو مسلم الخراساني قيام الثورة ورفـع الالوية السوداء[٢٣] واستطاع بعد سلسلة من المعارك الناجحة ان يسيطر على اقليم خراسان ، ثم اتجـه الثوار إلى العراق يقودهم عربي هو قحطبة بن شبيب الذي وفق في هزيمة كافة الجيوش الأموية ، وكان النصر الذي أحرزته الجيوش العباسية بقيادة عبد الله بن علي – من آل البيت العباسي – على جيش مروان ابن محمد في جمادي الآخرة سنة ١٣٢ هـ عند نهر الزاب بمثابة المعركة الفاصلة التي أسقطت حكم بني أمية واقامت خلافة بني العباس[٢٤]. وهكذا أفلحت الدعوة السرية في تحقيق أغراضها وشهد العالم الاسلامي تحولا خطـيراً ، فانحسر دور العرب في توجيه أحداثه ، وظهر المـــوالي على المسرح ليقوموا بنفس الدور في

حنكة واقتدار وترتب على ذلك نتائج غاية في الأهمية سياسيـــاً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً .

وقد ظل التنظيم السري العباسي قائماً بعد نجاح الثورة ولم يعـد قاصراً على بلاد العراق وخراسان فحسب بل عم انتشاره في كافة الولايات كما أنيط بمهام جديدة ومسئوليات تلائم الظروف الجديدة بعد نجاح الثورة .

كان الهدف من التنظيم نشر الدعوة والاعـــداد للثورة ، ثم اصبح واجبه ترسيخ ايمان الشيعة العباسية بالخلافة وسياستها والحفاظ على المكاسب التي احرزها الثوار ، والكشف عن اعداء الثورة ومـــا قد يحيكون من مؤامرات ، هذا فضلا عن مراقبة الولاة والعمال والوقوف على التزامهم بسياسة الدولة في ولاياتهم. كذا أخبار الخلفـــاء أولا بأول عن نواحي القصور والعجز في الولايات التي من شأنها اثارة خواطر الرعية ، وتقديم الرأي والمشورة عن أنجح الوسائل وأصلح الاساليب لعلاجها .

هذه المعلومات وغيرها نستمدها من الكتب التي كان الخلفاء يرسلونهـا إلى رؤساء الجهاز السري في الولايات ، وتعرف في المصطلح « برسائل الخميس » ولا ندري سبب التسمية ، ومن المحتمل ان الدعـــاة كانوا يتلون هذه الكتب على أعضاء التنظيم في اجتماعات خاصة تعقد أيام الخميس . ولدينـــا عدد من تلك الرسائل التي كانت تدبج في ديوان الانشاء على لسان الخليفة وهناك مقتطفات مختارة من رسالة بعث بها الخليفة المأمون أمير المؤمنين إلى المبـايعين على الحق والناصرين للدين من أهل خراسان وغيرهم من أهل الاسلام .. اجتمع لـــكم معشر أهل خراسان في دولة امير المؤمنين ثلاث خـلال أختصكم الله بفضيلتها وسنى مراتبها اما الأولى من اللواتي خصـــكم الله بهن ، فما تقدم لأسلافـكم من نصرة أهل البيت وخاتم ميراثه من آباء أمير المؤمنين ، وأما الثانية فما أمركم الله به من نصرته في دعوته الثانية ، وأما الثالثة فما تقدمتم به من صحة ضمائركم

ومحض مناصحتكم .

فتعهدوا – معشر شيعة أمير المؤمنين – انفسكم بتذكر مـــا سهل لكم من من الحزونه وذلك لـكم من الصعوبة ، وحكم لكم به من النصر على مراق الملة ومخالفي أهل القبلة وأباحكم من ديارهم وأموالهم فأصبحتم بمن الله عليكم حماة الدين وانصار الأئمة الراشدين وحصون كافة المسلمين .

وقد استشرفـكم – معشر شيعة أمير المؤمنين – أهـل الشنآن ولاحظوكم بأعين الحسد والمنافسة فبين ذلك مجهر معاند ، ومستسر مداهن وداخـــل في عدادكم ووالج في سوادكم ، يرى أمنه بين ظهوركم فطمنه عليكم في دولتـكم بريبة التمويه وخداع التشبيه أيسر عليه كلفة وأعظم فيكم جرحا ونـكاية . فتوقوا هذه الطبقة أشد التوقي ، فان أكثر من يلجأ إلى استباحة الحيلة من عجز عن المبادأة والاصحار ، وعند ظهور الحازم وغلبته يحترز من لطيف الخدع وخفى الاستدراج .

وليكن أول ما تتعهدون به أنفسكم وتثابرون عليه صالح أدبـكم ، تناصف الحق بينـكم بتقديم أهل الفضائل والآثار المحمودة منكم وتفخيم امرهم .

واعلموا ان امير المؤمنين متفقد من تثقيفكم وتقويمكم على صالح الأدب ومحمود السيرة مالا يتفقد به من سواكم ، فأنه ان كان يوجب على نفسه استصلاح الرعية وحملهم على ما فيه رشدهم وقوامهم لما يلزمه من فضل العناية بالاخص والاولى فان في اخلائكم من التقديم في التأديب والتعهد وجوهاً من الضرر .

وامير المؤمنين يسأل الله الذي دل على الدعاء تطولا وتكفل بالاجابة حتما ، فقال عز وجل : « ادعوني استجب لكم » ان يجمع على رضاه الفتكم وان يصل على الطاعة حبلكم ، وان يتمكم بأحسن ما اودعكم منته ويوزعكم عليه من شكره

ما يواصل لكم مزيده وان يكفيكم كيد الكافرين وحسد الباغين ويحفظ امير المؤمنين فيكم بأفضل ما حفظ به « امام هدى » في اوليائه وشيعته ويحمل عنه ثقل ما حمل منكم. وبالله يستعين أمير المؤمنين على ما ينوي من جزائكم بالحسنى وحملكم على الطريقة المثلى ، وبه يرضى ناصراً ووليا وكفى بالله وليا ، وكفى بالله نصيراً . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته [٢٥] .

واليك صورة أخرى لمقتطفات من رسالة بعث بها أحد رؤساء الجهازالسري إلى الخليفة الراشد على سبيل اعلان الولاء واسداء النصح والارشاد . إلى هرون الرشيد يبدي فيها فروض الطاعة والولاء ويشيد بمناقبه وحسن سياسته .

« أما بعد ، فأني أسأل الله لامير المؤمنين في غابر اموره أحسن ما عوده في سالفها من السلامة التي حرصه بها من المكاره والعز إلذي قهر له به الأعداء والنصر الذي مكن له في البلاد.حتى يكون بما اعطاه من ذلك وما هومستقبل به منه ابعد خلفائه في الخير ذكرا وابقاهم في العدل أثراً وأطولهم في العمر مدة واحسنهم في المعاد منقلبا .

ثم نحمد الله الذي جعل نعمته على امير المؤمنين شواهد منة على منزلته منه، ومكانته عنده . لا يحتاج معها إلى شهادات المثنين ، ولا صفات المقرظين ، ثم جعل ذكر نعمتهعلى امير المؤمنين ومناصحتها والمجاهدة لمن كادها فريضةأوجبها على العباد ، ومحنة امتحنهم بها وفرقانا ميز به بينهم فمن اصبح من رعيته اكثر شغله ان يستعمل لسانه في صفته وذكر محاسنه وفضائله ووجوب حقه وطاعته فقد أصبح آثرا أولى الامور وأحسنها مغبة في دنياه ودينه ومن بدل ذلك عن قدره عليه ودفعه بعد معرفة فلم يدعه الا عن خذلان حاق به أو بدعة استمالته، وكانت حجة الله لأمير المؤمنين عليه هي الكافية لمئونته .. وقد رجوت بالقرابة التي جعلها الله لي به — أي بأمـير المؤمنين — والواجب الذي عرفته من حقه العظيم الذي حملته من معروفه الا يكون أحد ينظر اليه بعين الاشفاق اقدم ما

جعله الله اهله مني ، فان ابلغ الذي اردت فبتوفيق الله . وان أقصر فمن مثل ما حاولت قصر المجتهد .

... وأحببت ان يعلم أمير المؤمنين ان له في كل امر عمل به في رعيته حجة واضحة وعذراً معروفاً ، ان قام به متكلم في خاصته حسن موقعه وان قرىء كتاب في عامة قويت به صحبته .

والحمد لله الذي جعله وذريته أولياء هذه النعم والمخصوصين بهذه الفضائل ونسأله ان يبقيه واياهم للدين الذي سد بهم عورته والحق الذي أقربهم جادته ، والعدل الذي اوضح بهم أعلامه [٢٦] .

والخلاصة ان الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين دعاتهم تقيم الدليـــل على استمرار الجهاز السري وانتشاره في الولايات جميعاً وذلك طوال العصرالعباسي الاول وحتى خلافة المتوكل . وبعدها تصدع التنظيم ثم اختفى نتيجة تسلط الاتراك على مقدرات الخلافة واستبدادهم بالسلطة والنفوذ ، ومـا تلا ذلك من من الغزو البويهي للعراق ومن بعده الغزو السلجوقي وما ترتب على ذلك كله انهيار نظام الخلافة وظهور الدول المستقلة وانفراط وحدة دار الاسلام .

المراجع والحواشي

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٣١ .

(٣) ابو يوسف : الخراج ص ٦١ .

(٤) راجع الفصل الذي كتبه يوليوس فلهوزن عن القبائل العربية في خرسان في كتاب (تاريخ الدولة العربية) .

(٥) البلاذري : فتوح البلدان ص ٧٣ .

(٦) اليعقوبي : تاريخه جـ ٢ ص ٢٥٨ .

(٧) ابو يوسف : ص ١٨ ، ٦١ ، ٧٠ .

(٨) المقدمة ص ١٦٨ وما بعدها .

(٩) د. حسن محمود: العالم الاسلامي في العصر العباسي ص٣٩، ٤٠ .

(١٠) راجع : **Levy, R: Thesocial stvucture of islam, P. 64.**

(١١) د. حسن محمود : المرجع السابق ص ٤١ .

(١٢) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ص ٧ .

(١٣) المانوية ديانة فارسية قديمة تنسب الى نبيهم ماني ، وقوامها القول بالثنائية وتعني وجود الهين احدهما للخير والآخر للشر . يرمز بالنور للاول والثاني بالظلمة والاول خلق الملائكة وعالم الارواح ، اما الثاني فقد صدر عنه العالم المادي وقد لعبت العقيدة المانوية دورا واضحا في الفلسفة الاسلامية والمسيحية في العصور الوسطى .
انظر : فان فلوتن : ص ٨٣ .

(١٤) اليعقوبي : تاريخه جـ٢ ص ٣٥٦ .

(١٥) هي قرية صغيرة من قرى فلسطين على حدود الصحراء الكبرى شمالي بلاد العرب .

(١٦) ابن الفقيه : البلدان ص ٧٥ .

(١٧) السيادة العربية ص ١٠٨ .

(١٨) المقدمة ص ٩٥ وما بعدها .

(١٩) راجع الفصل الرائع الذي تناول فيه فان فلوتن هذا الموضوع تحت عنوان «الاسرائيليات» في كتابه السيادة العربية .

(٢٠) المسعودي : مروج الذهب ص ٣ ص ٢٢٥ .

(٢١) حسن محمود : ص ٩ .

(٢٢) السيادة العربية ص ٩٦ .

(٢٣) الطبري : جـ ٩ ص ٨٣ .

(٢٤) عن أحداث الثورة ووقائعها راجع ـ الطبرى : جـ٩ ص ٨٣ وما بعدها .

(٢٥) انظر : احمد زكي صفوت : جمهرة رسائل العرب جـ ٣ ، ص ٣٧٧ ـ ٣٩٧ .

(٢٦) نفسه ص ٢٤٢ ـ ٢٥٢ .

المعتزلة
بين النظر العقلي والعمل السياسي

على وفرة ما قدم من دراسات عن المعتزلة، لا تزال بعض الجوانب في تاريخهم بحاجة إلى مزيد من الايضاح .. فمعظم الدراسات تتنـــاول الجوانب الفكرية للاعتزال ، وقليل منها يتعلق بالدور السياسي الذي قاموا به على مسرح التاريخ الأموي في حقبته الاخـــيرة والعصر العباسي برمته .. ومن هنا عنى دارسو الفلسفة والفكر الاسلامي بالموضوع أكثر من اهتمام المؤرخين بتناوله ، وحتى اولئك الذين أرخوا للمعتزلة اعتـبروهم مجرد مدرسة فكرية كلامية تختلف عن سائر الفرق الكلامية الأخرى ذات الانظمة الدينية والسياسية والاجتماعية . وفي ذلك يقول أحد المؤرخين [1] : « لم تكن للمعتزلة مثـل تلك الانظمة ولا ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة » كما ان دارسي الفلسفة عرضوا للفكر الاعتزالي بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أفرزته وصاغت قوالبه في مختلف مراحل تطوره .. ومن ثم تبرز أهمية تنـاول الاعتزال وفق منظور يجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة دارس الفكر في شمول وتـــكامل من شأنه أبراز

المكانة الحقيقية للدور الهام الذي قام به المعتزلة في التاريخ والحضارة الاسلامية..
وربما كان الاهتمام منصباً على الجانب الكلامي لتعاظم دور المعتزلة في ريادة أهم التيارات الاساسية في مجريات الفكر الاسلامي وهو التيار العقلاني ، ونستطيع أن نؤكد ذات الأهمية في المجال السياسي أيضاً ، كذا في التطور الاجتماعي في العالم الاسلامي . حقيقة ان الدور السياسي الاجتماعي يبدو ضئيلا في صدر الاسلام والعصر الأموي بالقياس إلى دور أحزاب المعارضة الأخرى ، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى تأخر ظهور المعتزلة زمنياً ، فقد ظهروا حول بداية القرن الثاني الهجري بينما نشأت الفرق الأخرى منذ وقت مبكر – أبان الفتنة الكبرى – كذلك لاختلاف أسلوب وطرائق النضال .. إذ عول المعتزلة على اتباع أسلوب الترشيد والتنوير بينما عمدت أحزاب المعارضة الاخرى إلى أساليب العنف الثوري السافر ثم التنظيم السري الانقلابي بعد ذلك ،. ونجم عن هذا التباين « التكتيكي » تباين في النتائج ، إذ أسفر النضال الاعتزالي عن التسلل داخل السلطة والهيمنة عليها وتطويعها وتوجيهها بما يخدم أهداف الاعتزال ، بينما تمخض نضال اليسار عن اقامة دول مستقلة معادية للسلطة مناوئة لها .

والخلافات الجوهرية بين الفكر الاعتزالي وبين الفكر السني ، كذا التباين بين طرائق المعتزلة وأحزاب اليسار في مواجهة الخلافة واعتدال بعض المعتقدات الاعتزالية – كالقول بالمنزلة بين المنزلتين – دفع بعض الدارسين إلي اعتبار المعتزلة حزباً وسطاً بين الحكومة والمعارضة .. واذا جاز التسليم بذلك وجب التمييز بينهم وبين حزب الوسط الارجائي التبريري الذي لم يتحول إلى المعارضة الا في وقت متأخر ، فالمعتزلة ليبراليون مستنيرون تنطوي آراؤهم السياسية والاجتماعية على مبادىء «هيومانية » رأوا تحقيقها عن طريق الترشيد والاصلاح بدلا من الثورات والانقلابات ، وحين عمدوا إلى الدعوة والتنظيم السري استهدفوا الثورة الثقافية التنويرية بالدرجة الأولى ثم مؤازرة المعارضة العلوية على الصعيدين السياسي والاجتماعي ، ولم يتطلعوا إلى اقامة دول مستقلة تدين

بالاعتزال الا نادراً .

ولا شك ان المعتزلة كانوا رواداً للنظر العقلي في الاسلام ، والارتباط وثيق بين الاتجاه العقلاني ومعاداة الحكومة التيوقراطية المحافظة ، لذلك لم تحظ أفكار الاعتزال برضى الخلافة السنية — اللهم الا في عهود بعض المستنيرين من الخلفاء — وبالتالي أثارت غضب أهل الحديث ورجال السلف الموالين للخلافة ، فاعتبروا المعتزلة « مارقين » سياسياً ، « فوضويين » اجتماعياً « ضالين » دينياً . وحسبنا ان عالماً سنياً كالشهرستاني [٢] وصمهم بأنهم « مجوس الأمة » ، ولما لم يكن بوسعهم الطعن في آرائهم لاستنارتها وفي أهدافهم لنبلها صبوا جام غضبهم على أشخاصهم فرموهم بالهتك والمجون والاستخفاف بالدين ومحاولة هدمه واحلال الفكر الوثني محله [٣] . وكل ما ساقوه من أدلة في هذا الصدد منقول عن تشنيعات أحد الخارجين عليهم ويدعى ابن الراوندي [٤] دون تحقيق أو نظر [٥] ومن أسف ان كتب المعتزلة ومقالاتهم قد فقدت ، فصارت كتب أعدائهم مصدراً لاستقاء المعلومات عن آرائهم .وغني عن الذكر ان شيوخ المعتزلة صنفوا كتباً ومقالات عديدة في شتى معارف عصرهم ، فواصل ابن عطاء الف احد عشر كتاباً فقدت جميعاً [٦] وأبو الهذيل صنف الفاً ومائتي رسالة في الرد على الخصوم لم يعثر لاي منها على أثر [٧] ، كما صنف النظام المعتزلي مقالات كثيرة في الفلسفة والتوحيد والرد على المخالفين ضاعت كلها[٨].وللجاحظ مئات الرسائل في ذات الموضوعات لم يبق منها سوى النزر اليسير [٩] فقد تبارى أهل الحديث في احراق تلك المصنفات أبان محنة المعتزلة في عصر المتوكل تقرباً إلى الله ونكاية في الخصوم[١٠] ولذلك فكتب الفرق الاسلامية — وخاصة ما كتبه الاشاعرة والحنابلة من أمثال البغدادي والشهرستاني وابن حزم وابن القيم وغيرهم — تتحامل على المعتزلة أشد التحامل وتظهر آراءهم على أنها ضرب من الوثنية والزندقة .

وبديهي أن تتأثر كتابات المحدثين بهذا الاتجاه ان سلباً وان ايجاباً ، فقد أسرف البعض في تقدير المؤثرات الاجنبية في الاعتزال ، واتخذ البعض الآخر

موقفاً معاكساً على طول الخط فاعتبروا الاعتزال نزعة اسلامية خالصة ..
والاتجاه الأول يمثله عدد من المستشرقين من أمثال توماس أرنولد[١١] ودي بور[١٢]
وماكدونالد[١٣] حيث يربطون بين نشأة المعتزلة وبين اللاهوت المسيحي واليهودي
والتراث الهلليني ، وعلى نسقهم سار الاستاذ زهدي جار الله[١٤] فنسب إلى
اليهود رأي المعتزلة في خلق القرآن ، وإلى النصارى أقوالهم في نفي الصفات
والتأويل وحرية الارادة ، فضلا عن الافادة من المنطق الارسطي في صياغة
هذه الآراء . بينما حاول باحث معاصر[١٥] تأكيد الاصول الاسلامية للاعتزال
على أساس ان القضايا التي عالجها طرحت في عصر الرسول ﷺ والراشدين قبل
ان ينفتح العرب على الفكر الاجنبي .. هذا وقد اتخذ بعض الدارسين موقفاً
وسطاً ، فذكر بيكر[١٦] أن القرآن الكريم كان المنبع الذي استقى منه
المعتزلة أصول عقائدهم وان تأثروا في صياغتها بالفلسفة اليونانية فضلاً عن تناول
بعض المسائل الاصولية الفلسفية على غرار فلاسفة اليونان كالطفرة والتولد
والجوهر والعرض .. وفي نفس المعنى ذكر الاستاذ أحمد أمين[١٧] أن «الاعتزال
مزيج من التيارين معاً الاسلامي والاجنبي . ونعتقد ان قضايا الاعتزال من
المسائل الاولية التي تطرح أمام العقل البشري دونما ضرورة لتأثر أو تأثير ، بل
أن معظمها كمسائل الاختيار والجبر أو الله وصفاته .. الخ أثيرت منذ القديم ولا
تزال إلى اليوم تثار ، وقد عرض لها القرآن الكريم في كثير من السور والآيات ،
وتعددت تفسيرات المسلمين بصددها منذ وقت مبكر ، ومناط الخلاف حولها
في درجة أعمال العقل ، هل يطلق له العنان في التأويل والاستبطان أم عليه
الالتزام بظاهر النصوص وحسب ؟؟ والمعتزلة أخذوا بالاتجاه الاول الذي كان
يمثله جماعة « القدرية » في صدر الاسلام ودعموه فيما بعد مفيدين من الاديان
الأخرى والفلسفات القديمة التي شاركتهم النهج في التفكير ، بمعنى انهم برهنوا
عقلياً على ما آمنوا به من تفسير لما ورد بالقرآن بشأن تلك المسائل أو بالاحرى
فقد « عقلنوا الايمان » ان صح التعبير « بمساندة الفلسفة الاخلاقية المستمدة من
القرآن بالافادة من الفلسفات الاغريقية ومؤلفات الجدل النصراني الهلليني » كما

يقول الاستاذ رجب [١٨] . وهكذا كان يقرآن وازسطو يقرأن جنباً إلى جنب ويعتبران بحسن نية متكاملين [١٩] بفضل المعتزلة الذين نجحوا في التوفيق بين الفكر اليوناني والدين الاسلامي .. بين التوحيد وبين الفلسفة [٢٠] .

ولا حاجة للاستطراد في ابراز دور المعتزلة في اثراء الفكر الاسلامي بجعل العقل مبدأها الاساسي كلما أشكل الأمر [٢١] وجهودهم في ارســـاء أسس علم الكلام الاسلامي ، وتمهيدهم لظهور الفلسفة الاسلامية ، ودفاعهم عن الاسلام ضد خصومه ، فذاك أمر لاخلاف عليه بين الباحثين ، وحسبنا أن نشير إلى عدة حقائق في هذا الصدد :

أولاً : يعزى الفضل إلى المعتزلة في اعتبار العقل مصــدر المعرفة ، ومن ثم حاربوا الخرافات والسحر والشعوذة وغيرها من الظواهر التي لا تخضــع لمنطق العقل كرؤية الجن ، وانشقاق القمر .. الــــخ ولم يتورعوا عن نقد الروايات الاسطورية في هذا الصدد حتى ما كان منسوباً منها إلى كبار الصحابة [٢٢] وفي ذلك ما ينم عن وضع المعتزلة لاولى أصول النهج العلمي في التفكير .

ثانياً : ومن مظاهر التفكير العلمي عند المعتزلة تعويلهم على الشك والتجربة ، وتفسير الظواهر على أساس مبدأ السببية ، فربطوا بين الاسبـــاب والمسببات سواء في ظواهر الكون أو المادة أو المجتمع أو الانسان ، وفي ذلك يقول احد شيوخهم [٢٣] ... ان السبب لا يمتنــع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عنـــد حصول السبب وزوال الموانع فان حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي فانه يحصل لا محالة ، وعلى ذلك كانوا رواداً لفلاسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينــا ، كما مهدوا الطريق للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان في تطبيق المنهج العلمي في العـــلوم الطبيعية .

ثالثاً : فكر المعتزلة في جوهره فكر ايجابي بناء يعلي من منزلة الفرد ويحطم القيود التي تحدد حريته في الرأي والعمل ويفتح امام العقل آفاقـــاً للتفكير والابداع وذلك باقرار مبدأ « الاختيار » على عكس الفكر « الجبري » المشبط الذي يجعل الفرد ريشة في مهب الريح [٢٤] خانعاً مستسلماً « للقضـاء والقدر » عاجزاً متواكلا باهت الشخصية ، والصلة وطيدة بين الابـــداع والخلق وبين احترام الذاتية والتفرد ، وما تقدم العلوم والفنون والآداب في بلاد اليونان قديماً الا لاحترام النزعة الفردية ، كما لم يكن تخلف أوربا العصور الوسطى الا نتيجة مباشرة لاهدار الروح الفردية على يد الكنيسة الـكاثوليكية .

رابعاً : يلاحظ وجود تلازم وثيق بين الفكر العقـــلاني والاعتزالي وبين موقفهم الاجتماعي من قضية العدالة . فـكان رواد التنوير دعاة للمساواة في ذات الوقت .. ولا غرو فقد عرفوا بأهل العدل والتوحيد [٢٥] ، والمسعودي [٢٦] أطلق عليهم « العدلية » .. وقد كتب احـد الدارسين [٢٧] المحدثين فصـــلا نظرياً عن البعد الاجتماعي للحرية عند المعتزلة سنحاول اثباته من خلال دراسة نشاطهم السياسي .

خامساً : واذا كان المعتزلة قد أثروا الفكر الاسلامي بتأصيل التيارالعقلاني فأنهم خدموا العقيدة الاسلامية ودافعوا عنها ضد خصوم الاسلام أكثر مما فعله أهل الحديث والسلفيون . ذلك ان اعداء الاسلام من أصحاب الديانات السابقة راموا له كيدا في شكـــل حركات مستترة او دعوات سافرة شاعت في العصر العباسي فيما عرف « بالزندقة » ولم يكن بوسع الفقهاء واهل الحديث الدفـــاع عن الاسلام بالمأثورمن النصوص أمام خصوم يستخدمون الحجة والمنطق فتصدى المعتزلة لمنازلتهم بنفس سلاحهم ، ومساجلاتهم ورسائلهم في الرد على الدهرية والثنوية والسمنية والديصانية واليهودية والنصرانية [٢٨] في غنى عن التعريف وحسبنا ان كثيرين من رجال الديانات الاخرى اعتنقوا الاسلام عن اقتنـــاع

بفضل شيوخ المعتزلة الذين ذادوا عن الاسلام بالحجج والبراهين العقلية فرفعوا الفكر الاسلامي إلى منزله يعتد بها [٢٩] .

ولنحاول دراسة العمل السياسي عند المعتزلة في ضوء آرائهم النظرية ونشاطهم العملي في العصرية الأموي والعباسي .

ظهر المعتزلة في البصرة حول عام ١٠٠ هـ كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة على يد واصل ابن عطاء الذي اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري فعرف اتباعه بالواصلية أو المعتزلة .. والروايات متضاربة حول أسباب التسمية والبحث عن تلك الاسباب جد مفيد في القاء الضوء على الفكر السياسي والاصول الاجتماعية للمعتزلة . فالشهرستاني [٣٠] يرجعها إلى عبارة اطلقها الحسن البصري حين انصرف عنه واصل ابن عطاء إذ قال « اعتزلنا واصل » فعرف واتباعه لذلك بالمعتزلة .. والبغدادي [٣١] يرى ان التسمية جاءت لاعتزالهم اجماع الأمة في موقفهم من مرتكب الكبيرة . بينما ذهب المسعودي [٣٢] إلى ان قولهم بالمنزلة بين المنزلتين يعني اعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين .. أما المرتضى [٣٣] المعتزلي فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية على أنفسهم لاعتزالهم الاقوال المحدثة والمبتدعة .

واوضح أن تفسيرات مؤرخي الفرق السنة على اختلافها مشحونة بالتحامل والبغض للمعتزلة مما يشكك في الأخذ بها .. وكذا فأن تفسير المرتضي يتضمن تعصباً لا معنى له ، وكلا الاتجاهين يعول على الناحية اللفظية ، والمنطقي ان ترتبط التسمية بموقف فكري سياسي كما هو مألوف في تسميات الفرق الأخرى. والمستشرق نيللينو يرى أن لفظ الاعتزال ينم عن موقف سياسي وقفه المحايدون من الصحابة ابان الفتنة الكبرى فاستعاره المعتزلة وأطلقوه على انفسهم دلالة على اتخاذهم موقف الحياد بين الفرق فيما يتعلق بالرأي في مرتكب الكبيرة .

ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية للنوبختي [٣٤] تقول « لما قتل عثمان بايع الناس علياً عليه السلام فسموا الجماعة ، ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق ، فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد ، فأن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد » .. يرجح ذلك ما ذكره السبكي بأنه وقف على كتاب للمعتزلة افتتح بذكر عبدالله بن مسعود كرائد للاعتزال [٣٥] ، ومعلوم ان عبدالله بن مسعود كان ضمن كبار الصحابة الذين اعتزلوا القتال أبان الفتنة الكبرى شكا في عدالة مواقف المتصارعين .. وفكر المعتزلة السياسي يؤكد طابع الاعتدال المستنير ، فالقول بان مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والايمان يعني موقفاً وسطاً بين تطرف الخوارج الذين يكفرونه وبين تهاون أهل السنة الذين يجعلونه مؤمناً وبين المرجئة الذين يتوقفون في الحكم تنصلا وهرباً من المسئولين.. ويبدو أن واصلا بن عطاء حاول في زمنه التوفيق بين قوى المعارضة لاصلاح ذات البين بينها وتكتيل الجهود في مواجهة الخلافة الأموية ، ورأيه في الامامة مصداق تلك الحقيقة ، اذ وافق الخوارج في مبدأ اختيار الأمة امامها من قريش أو غيرها كما اقترب من رأي الشيعة حين قال بأن وجود الامام واجب على أهل كل عصر [٣٦] ، ومن الملاحظ بوجه عام ان أحزاب المعارضة جميعاً طوعت معتقداتها السياسية آنئذ فتقاربت آراؤها وآزر بعضها البعض الآخر في موقفه من بني امية في سني حكمهم الأخيرة كما المحنا سلفاً .

وليس أدل على هذا التقارب من استقاء الاعتزال معظم مبادئه من المقولات والآراء المستنيرة السائدة في البصرة آنذاك ، ففكرة الاختيار ومسئولية الانسان عن أفعاله أخذها المعتزلة عن « القدرية » ، وعن الجهمية — أصحاب جهم بن صفوان المرجىء — تلقف المعتزلة القول بنفي الصفات وخلق القرآن

وعدم رؤية الله بالابصـــار في الآخرة ، وهذا يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية [٣٧] والمعتزلة والقدرية ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد اصول الاعتزال الخمسة – من أهم عقائد الخوارج . واذا خالف المعتزلة الشيعة في القول « بالوصية والعصمة » فانهم اتفقوا معهم في كثـــير من الآراء الخاصة بالامامة ، فضلاً عن تجويزهم « للتأويل » حتى ان المرتضى [٣٨] يرجح ان واصلا وعمر بن عبيد – شيخي الاعتزال – تتلمذا على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية .. وبرغم اختلافهم مع الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة فقد وافقوه القول بالعدل والاختيار [٣٩] . قصارى القول ان المعتزلة لم يجدوا غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائي للافـكار والآراء الرشيدة السائـــدة في عصرهم المستوحاة أصلا من الاسلام ثم أعطوها قالبها الفلسفي مفيدين في ذلك من التراث الاجنبي .

ومذهب الاعتزال بأصوله الخمسة [٤٠] وفي بعده السياسي والاجتماعي يتسق مع هـــدف الموالي في المطالبة بتطبيق الشريعة الداعية إلى العدل والمساواة . وحسبنا أن أقطاب الاعتزال من الموالي الذين حسن اسلامهم ، وراموا تطبيق تعاليمه بسبل الاصلاح والترشيد لا العنف والثورة ، فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا المذهب ، والمعروفان بالتقوى والصلاح كانا من الموالي [٤١] وأبو العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالي عبد القيس [٤٢] وابراهيم بن سيار النظام – استاذ الجاحظ – بصري من موالي آل زياد [٤٣] وثمامة بن أشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالي بني نمير [٤٤] .. والجاحظ – العالم المعتزلي الاشهر ذو الثقافة الموسوعية – كان من موالي البصرة كذلك [٤٥] .

ولكن شيوخ الاعتزال من غير العرب ، ولانهم نهلوا من الـــتراث القديم وافادوا منه صياغة ارائهم . ولنقمتهم على الحكومة الاموية ،لذلك كله لصقت بهم الشعوبية والزندقة والوصولية . غير ان زعماء المعتزلة حاربوا الشعوبية

بمفهومها العنصري وراموا تحقيق الشعوبية بالمفهوم القومي الاسلامي أي دعوا إلى الوحدة بين الشعوب الاسلامية في اطار المساواة ، وفي ذلك يقول الجاحظ ، ان الموالي إلى العرب أشبه واليهم أقرب وبهم امس لان السنة جعلتهم منهم لانهم عرب في المدعى والعاقلة وفي الوراثة . واذا كان الأمر ما وصفنا فالبنوى [٤٦] خراساني ، واذا كان الخراساني مولي ، والمولي عربي ، فقد صـــار الخراساني والبنوي والمولي والعربي واحد .. وادنى ذلـــك ان يكون الذي معهم من خصال الوفاق غامراً ما معهم من خصال الخلاف بل هم في معظم الأمر وكبر الشأن وعمود النسب متفقون .. واذا عرف ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع سبب الاستثقال فلم يبق الا التحاسد والتنافس الذي لا يزال يكون بين المتقاربين في القرابة والمجاورة [٤٧] .

ورميهم بالزندقة يدفعه غيرتهم الشديدة على الاسلام ودفاعهم عنه ضـــد خصومه ولو كانوا من بني جلدتهم . فهم من ثم « مدرسة فكرية متحمسة للدين غيورة عليه [٤٨] .. كما ان موقفهم المعادي للحكم الاموي لا يرد لاطماع شخصية .. اذ عرفوا بالزهد والتعفف [٤٩] وكانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ويترفعون عن الوسائل الخسيسة في الكسب ويبتعدون عن مواطن الشبهات [٥٠] لذلك حق فيهم قول باحث معاصر [٥١] كانت مدرسة المعتزلة أشبه ما تكون بفئة من المثقفين الذين يتخذون من الثقافة والفكر سبيلا لتقييم الانسان في المجتمع .. فلم يؤمنوا بالتعصب العرقي .. وانما ناضلوا في حقـــل الفكر والسياسة .. والتفوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التي هي مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت أو بعثت في المجتمعات التي فتحها العرب المسلمون .

وعداء المعتزلة لبني امية مرجعـه انهم – في نظرهم – جبارون مغتصبون للخلافة فارضون لها بحد السيف مبررون حكومتهم بفلسفة « الجبر » بينما نادى

المعتزلة « بالاختيار » ، والعلاقة وثيقة بين الجبر والاستبداد وبين الاختيار والحرية [٥٢] لذلك يعتبر معاوية أول من قال بالجبر ودافع عنه ، وأظهر ان ما يأتيه بقضاء الله ومن خلفه ليجعله عـذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وان الله جعله اماماً وولاه الأمر [٥٣] . فالاختيار عند المعتزلة ينطوي على بعد سياسي مؤداه الحض على محاربة السلطة المغتصبة على أساس ان وجودها نتيجة لفعل بشري واسقاطها لا يتم الا بفعل بشري مضاد مـا دام الانسان حراً في صنع أفعاله [٥٤] لذلك لا مندوحة عن التسليم ببراءة المعتزلة من حـكم معاوية وآل بيته [٥٥] على خلاف ما ذهب الاستاذ أحمد امين [٥٦] من ان فكر المعتزلة كان في جانب معاوية أكثر منه في جانب علي لان زعماءهم لم يضطهدوا في العصر الاموي . وحسبنا انه عاد فعدل عن رأيه حيث قال « ان شيوخ المعتزلة جميعاً يؤيدون وجهة نظر علي في الحرب بينه وبين معاوية [٥٧] .

يؤكد ذلك الخياط [٥٨] . فيقول «المعتزلة براء من معاوية وعمرو بن العاص ومن كان في شقهما » بل رمى بعض شيوخ المعتزلة معاوية بالالحاد والكفر [٥٩] ولا تعارض البتة بين اعتقاد المعتزلة في مبدأ المنزلة بين المنزلتين [٦٠] وبين عدم اعترافهم بشرعية الحكومة الاموية ، فالمنزلة بـين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة تعني انه فاسق لا مؤمن ولا كافر [٦١] ، والفسق يجعل صاحبه في موقف مناقض لسلوك المؤمنين [٦٢] فلا يحق للفاسق ان يتولى امامة المسلمين ، بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوة ، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار [٦٣] قـد ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع بحدث يجري مجرى الفسق لانه لا خلاف بين الصحابة في ذلك . لذلك فالوجوه التي لا يصلح معاوية للامامة لها ظاهرة لا شبهة فيها .. واقل احوالها الفسق من جهات كثيرة ، وهذا الموقف ينسحب على بني امية عموماً فلا حاجة بنا الى الكلام في ابطال امامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم [٦٤] ، فامامة بني امية كانت في نظر شيوخ المعتزلة

الاوائل « ملك هرقلي » ، وسلوكهم المشين واعمالهم الجافية للشريعة تجعلهم لا يستحقون الخلافة (٦٥) .

اما وقد اغتصب بنو أمية الخلافة ، فقد وجب على الجماعة الاسلامية النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مبدأ أخذت به معظم فرق المعارضة . فسل السيف واجب لدفع المنكر واقرار الحق (٦٦) على خلاف أهل الحديث الذين حرموا استخدام السيف حتى ولو جار الحاكم (٦٧) لكن أحزاب المعارضة تختلف في تطبيق هذا المبدأ، فالخوارج يرون ضرورة الثورة واستخدام السيف ضد أئمة الجور دون مواربة أو انتظار . وبعض الامامية قصروا هذا الحق على الامام فقط من دون الامامة فلها أسداء النصح فقط وليس امتشاق الحسام ، ووقف المعتزلة موقف الوسط بين الخوارج والشيعة ، فاعترفوا بحق الامة في رد المنكر بالسيف مع بعض التحفظات وهي على حد قولهم — « اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكفي مخالفينا ، وان يكون الخروج مع امام عادل (٦٨) وهذه الحيطة تجمع بين الاستنارة والتعقل في الاعداد للثورة والتجهيز لها وبين عدالة القضية التي من أجلها تسل السيوف . وانطلاقاً من هذا المبدأ التمسوا العذر لتوقف الصحابة والتابعين وأهل العدل عن مناوأة بني أمية حتى لا يلقوا بأيديهم إلى التهلكة على يد طغام أهل الشام ، فلا يصح الخروج الا عند غلبة الظن بنجاح الثورة (٦٩) .

لذلك لم يكن عزوف المعتزلة عن مناجزة الأمويين تقاعساً واستكانة انما وعوا الدروس المستفادة من التجارب التي وقعت لاسلافهم من « القدرية » و « الغيلانية » حين ثاروا في ظروف غير مواتية فحصدتهم سيوف بني أمية . ومن هنا كانت سياستهم ازاء بني أمية والعباسيين الاوائل ذات شقين : محاولة احتواء الخلافة وترشيدها ، أو العمل السري المنظم .ولقد نجح المعتزلة بالفعل في احتواء بعض الخلفاء الأمويين الأوائل وكذا بعض خلفاء بني العباس ، فاعتنقوا أراءهم

وعولوا على اتباع سياسة الاصلاح . فالخليفة الأموي يزيد بن الوليد بن عبد الملك قال « بالقدر » ودعا الناس إلى الأخذ به ، وحسبنا انه كان أول خليفة يعتنق أصول الاعتزال الخمسة [٧٠] فآزره المعتزلة على منافسة الوليد بن يزيد حتى ضفر بالخلافة [٧١] ونجاح يزيد في اعتلاء الخلافة يعتبر حركة تصحيح سياسي قام بها المعتزلة فساندوه لدينه وورعه على منافسة الماجن الخليع . ولا غرو فقد استرشد يزيد بآراء المعتزلة وحاول تطبيق الشريعة . وبلغ رؤساء الاعتزال في عهده شأوا عظيماً فهيمنوا على شئون الحكم ووجهوه وفق مبادئهم حتى لقد أشاروا على الخليفة باختيار ولاة عهده ممن كانوا على شاكلته في الدين والورع [٧٢] ، ومن ثم حق لفلهوزن [٧٣] القول بأن تأثير المعتزلة على يزيد لم يكن دينياً فقط بل تعداه إلى شؤون السياسة والحكم . ونجاح المعتزلة في هذا الصدد دليل على الالتزام بمفهومهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد آزروا اماماً عادلاً ورعاً تقياً وحين أيقنوا مواتاة الظروف لتحقيق النصر [٧٤].

كذلك نجحوا في احتواء مروان بن محمد — آخر خلفاء بني أمية — فدان بمذهبهم وحاول الاصلاح جادا لكن المشكلات التي واجهته كانت أكبر من ان تقاوم ، فكانت نهاية لبني أمية سنة ١٣٢ هـ . وهكذا راهن المعتزلة على جوادين خاسرين أولهما مات بعد توليه الخلافة بشهور والثاني أسقطته الثورة العباسية . واتبع المعتزلة نفس السياسة ازاء بني العباس، اسداء النصح والمشورة والاحتواء وهو ما سندرسه بعد مفصلاً . أما الشق الثاني من خطتهم فقد تمثل في العمل السري المنظم في أواخر العصر الأموي ، شأنهم في ذلك شأن أحزاب اليسار التي طفقت تبعث الدعاة إلى أطراف العالم الاسلامي لنشر مذاهبها . والبحث عن دور للمعتزلة في هذا الصدد أمر بالغ الصعوبة لفقدان كتبهم الخاصة بالدعوة وبالذات تلك التي الفها واصل بن عطاء ، اذ ذكر الخياط [٧٥] انه صنف كتاباً عرف « بكتاب الدعوة » لم يعثر له على أثر، ومعروف ان واصلاً هو الذي نظم العمل السري ووضع أساليبه وخططه وحدد أهدافه ومراميه . ويخيل

الينا ان الدعوة للاعتزال – كما نظمها واصل – استهدفت غايتين: الاولى تبشيرية والأخرى سياسية . فقد بعث بدعاته إلى الاقاليم المتطرفة لنشر الاســـلام في اقاصي الهند والتركستان وبلاد المغرب ، وقد لعب بنفسه دوراً في هذا الصدد فارتاد الآفاق داعية ومبشراً بالاسلام حتى لقد أسلم على يده ثلاثة الاف رجل(٧٦) وقال فيه أحد شعراء المعتزلة .

ملقن ملهم فـــيما يحاوله
جم خواطره جواب آفاق

وقام شيوخ الاعتزال في عصره وبعد وفاته بمواصـــلة نشاطه ، فيذكر ابو خلـكان (٧٧) ان أبا الهذيل العلاف نشر الاسلام بين اعداد غفيرة من المجوس . ومساجلات المعتزلة مع خصومهم من الفرق الاسلامية ورؤساء الديانات الأخرى تؤكد هذا الدور بما لا يدع للشك سبيلا .

اما الجانب السياسي لدعوة السرية الاعتزالية فمبعثه قولهم بضرورة وجود امام « ينفذ الاحكام ويقيم الحدود ويعبىء الجيوش ويقسم الغنائم والصداقات وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصف الولاة والقضاة في كل ناحية ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف (٧٨) ولما خاب أمل المعتزلة في بني أمية لتحقيق تلك الغاية ، وأيقنوا تنكر بني العباس للعدالة والاصلاح عولوا على الدعوة لامام منهم وفق تنظيم محكم وسياسة مرسومة . وقد ذكر المرتضى (٧٩) ان البصرة كانت مركز الدعوة، وان واصلا بعث الدعاة إلى بلاد المغرب وخراسان واليمن والجزيرة والكوفة وأرمينية ، فضلا عن بلاد الشام والحجاز (٨٠) وأثر عنه انه كان ناجحاً في تأسيس جمعيته وتنظيمها ووضع خططها (٨١) ، واختيار رجالها الذين لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين انمـــا مارسوا العمل السياسي والاجتماعي (٨٢) بالدعوة لاقامة دولة « العدل والتوحيد » . ويمدنا القاضي عبد

الجبار بمعلومات عن جهود واصل في هذا الصدد وأهم دعاته في الأمصار . ومن المؤكد انه استمدها من قول الجاحظ [٨٥] ، وفرق واصل رسله في الافاق يدعون إلى دين الله فأنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه الخلق ، وهناك بلدة تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة الف يحملون السلاح يعرف أهلها بالواصلية ونفذ إلى اليمن القاسم بن الصعدي ، والى الجزيرة أيوب بن الاوتر ، ومن خراسان حفص بن سالم ، إلى الكوفة الحسن بن ذكوان وسليمان بن أرقم ، وإلى أرمينية عثمان بن أبي عثمان الطويل .

وكانت خطة الدعاة ان يلزموا المساجد فيتعبدوا لمدة عام حتى يطمئن الناس إلى ورعهم وتقواهم فيتصدوا بعده للفتوى في امور الدين ، حتى اذا كسبوا أهل الأقليم بعثوا إلى شيخ التنظيم بالبصرة ليحدد لهم اليوم الذي يجهرون فيه بالدعوة للاعتزال [٨٧] . ولدينا قصيدة هامة أوردها الجاحظ تقيم برهاناً ناصعاً على اتجاه المعتزلة إلى العمل السري المنظم شأنهم في ذلك شأن أحزاب المعارضة الأخرى [٨٨] .

لكن الثابت ان المعتزلة لم يوفقوا في تأسيس دولة تدين بالاعتزال شأن الفرق الأخرى كالخوارج والشيعة الذين أقاموا دولا على أساس مذهبي ، ولم تسفر جهودهم الا عن تكوين جماعات متماسكة اقامت كأقليات في الدول التي اقامها الخوارج والعلويون في المغرب . والملاحظ ان هذه الجماعات عاشت في وئام مع أئمة الدول العلوية التي عاشوا في كنفها ، بينما ناصبت حكام الدول الخارجية العداء . ففي الدولة الادريسية العلوية التي قامت ببلاد المغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ عاش المعتزلة في أمن ودعة في مدينة طنجة ، وحازوا ثقة أئمتها .

أما في الدولة الرستمية الاباضية التي قامت بالمغرب الأوسط سنة ١٦٢ هـ فان المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها تاهرت [٨٩] ولا يفتأون يثيرون

المتعاعب في وجه حكامها [٩٠] ، وقد جرت بين الطرفين مساجـــلات كثيرة باللسان والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة ، وظلت طائفة الواصلية في الدولة الرستمية وعدتها ثلاثون الفاً مصدر شغب وقلاقل حتى سقوطها عـــام ٢٩٧ هـ [٩١] .

ونفس الشيء ينسحب على موقفهم من دولة بني مدرار الصفرية في القطـاع الجنوبي الغربي من بلاد المغرب اذ لعب المعتزلة دوراً مخرباً فيها لصالح جيرانها العلويين [٩٢]

ويعزى تعاون المعتزلة مع العلويين في المغرب والمشرق إلى حنقهم على بني العباس الاوائل وعدم القدرة على اسقاط حكمهم عن طريق الثورة لذلك عولوا على مؤازرة الحركات العلوية المناوئة للخلافة أو العمل على احتوائهـا وتوجيهها وجهة اعتزالية ، وهاك ذاك مفصلا :

لم يرحب المعتزلة بخلافة بني العباس رغم تحيزها للموالي وهذا يـــدل على انتفاء أي أثر للشعوبية العرقية في موقف المعتزلة السياسي . ولما لم يكن بوسعهم اشهار السيف – أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر – فقد اكتفوا باسداء النصح والموعظة الحسنة ، وأبو تولى المناصب والتعاون مع الخليفة المنصور حين طلب ذلك من شيوخهم [٩٣] .

وهذا يفسر تعاطفهم مع العلويين الذين حملوا لواء المعارضة ضد بني عمومتهم ، خاصة وان التقارب الفكري بين التشيع والاعتزال له اصوله مذ تتلمذ زيد بن علي زين العابدين على واصل ابن عطاء حتى قيل ان أصحابه كلها معتزلة [٩٤] .
لذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية في الثورات التي قام بهـــا محمد النفس الزكية وأخوه ابراهيم ضد المنصور الذي لم يتورع عن البطش بالزيدية والمعتزلة على السواء ، وحين استدعى المنصور عمرو بن عبيد شيـــخ المعتزلة لمعرفة موقفه لم

ينكر تعاطفه مع الثوار [٩٦] .

وبديهي ان يستمر المعتزلة على موقفهم العدائي للخلافة أبان حكم المهدي الذي أسرف في اضطهاد الفرق المخالفة لاهل السنة ، واستمر الحال على ذلك في عصر الرشيد . ويخطىء من يتصور ان المعتزلة في عهده تنفسوا الصعداء واخذت أعناقهم تشرئب إلى السلطة [٩٧] ، فالواقع ان الرشيد منع الجدال في الدين وحبس أهل الكلام [٩٨] ، من امثال ثمامة بن أشرس . وبديهي ان يهرب المعتزلة من العراق في عصره وعصر ابنه الأمين خوفاً من بطشهما [٩٩] .

ونجح المعتزلة في احتواء الخلافة منذ عصر المأمون الذي اعتنق مذهبهم وقرب اليه شيوخهم وأعلن الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة ، فعظم شأن المعتزلة وازدادت جموعهم في عهده ازدياداً كبيراً [١٠٠] وتولوا المناصب الهامة ، وهيمنوا على ناصية الحكم والادارة وكان أشهر رجالهم أحمد بن أبي دؤاد الذي وزر للمأمون والمعتصم والواثق ، وفي عهودهم كان القول « بخلق القرآن » وامتحان العلماء والفقهاء واضطهاد من قال « بقدمه » من أهل الحداث وخاصة الامام احمد بن حنبل [١٠١] .

وفي عهد الخليفة المتوكل انتعش المد السني من جديد ، وامتحن المعتزلة أعسر امتحان فقد استهل المتوكل حكمه بأن « نهى عن القول بسلق القرآن وكتب بذلك إلى الآفاق [١٠٢] ، فتطاول هذا الحديث على المعتزلة ، واحرقوا كتبهم واضطهدوهم اشد الاضطهاد . وترتبط مرحلة الانتعاش السني التي استمرت حتى عام ٣٣٤ هـ بالفوضى السياسية والظلم الاجتماعي والتخلف الفكري [١٠٣] . وفيما تدهورت أحوال المعتزلة فقط من جراء اضطهاد الدولة وعلو شأن الحنابلة ، بل أيضاً لانقسامهم إلى جماعات متناحرة بلغت اثنتين وثلاثين فرقة [١٠٤] . وفي هذا العصر انشق ابن الراوندي عليهم وندد بآرائهم في كتابه « فضيحة المعتزلة » ، كما اعتزل ابو الحسن الاشعري الاعتزال واسس

مدرسة فكرية تصدت للدفاع عن السنة على أسس عقلانية .

وباستيلاء البويهيين على العراق سنة ٣٣٤ هـ عاد المعتزلة إلى الظهور ، ذلك ان بني بويه كانوا شيعة ، فأسرفوا في اذلال الخلفاء وسلبوهم النفوذ والسلطان ووجد المعتزلة الفرصة مواتية لاحتواء السلاطين الجدد ونجحوا في استمالة بعضهم إلى مذهبهم ، فكان عضد الدولة البويهي يقول بالاعتزال [١٠٥] والتحم الشيعة والمعتزلة آنذاك ضد السنة ، وتسرب الاعتزال إلى الدعوات الشيعية المناوئة للخلافة السنية كالقرامطة والباطنية ، وفي ذلك يقول آدم ميتز [١٠٦]ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة في ذلك الحين .. وحسبنا دليلا على ما بلغه المعتزلة من نفوذ في العصر البويهي ، تقلد بعض رجالهم المناصب الكبرى كالصاحب بن عباد الذي تولى الوزارة وابن العميد الذي تولى امارة اقليم الري[١٠٧] وانتعاش الاعتزال في العصر البويهي كان بمثابة انتفاضة الموت، اذ وفدت موجة تركية سنية غازية من الشرق، استولت على بغداد ٤٧٧هـ هي الموجة السلجوقية. وفي العصر السلجوقي لمع نجم الاشاعرة والمتصوفة ، وقضى على الاعتزال قضاء مبرماً ، فالمدارس النظامية التي انشأها نظام الملك في سائر ارجاء الدولة السلجوقية كانت تروج لمذهب الاشاعرة ، كما كان ظهور الغزالي في هذا العصر كفيلا بغلبة التيار السلفي واعتزال المعتزلة ميدان الفكر والسياسة .

هكذا كان النشاط السياسي للمعتزلة متسقاً مع جوهر ارائهم الاعتقادية الأمر الذي يؤكد وثوق الصلة بين الاستنارة العقلانية والعدالة الاجتماعية .

الحواشي والهوامش

(١) انظر : زهدي جار الله : المعتزلة ص ١ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٥٠ .

(٣) انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ، زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ .

(٤) كان ابن الراوندي فارسيا من اصبهان ، عاش في بغداد واعتنق الاعتزال ثم رفضه وانضم الى الرافضة والف كتابا ضد المعتزلة سماه «فضائح المعتزلة» نسب فيه اليهم اقوالا مغايرة لآرائهم . وقد تلقف اعداء الاعتزال هذه الاقوال في التحامل على المعتزلة وتسفيه مذهبهم . والحقيقة ان ابن الراوندي كان زنديقا هاجم الربوبية والنبوة المحمدية ، لذلك لا يعتمد بكتاباته ، وقد فندها الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد» .

(٥) احمد امين : ظهر الاسلام : ٤ : ١٤ .

(٦) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٩٦ .

(٧) الخياط : الانتصار ص ١٦ .

(٨) نفسه ص ١٨٢ .

(٩) ياقوت : معجم الادباء : ٦ : ١٦ .

(١٠) احمد امين .. ظهر الاسلام : ٤ : ٥٩ .

(١١) الدعوة الى الاسلام ص ٩٣ .

(١٢) History of philosophy in Islam P. 41.

(١٣) Development of Muslm the ology P. 131.

(١٤) المعتزلة ص ٢٠ وما بعدها .

(١٥) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ١٧ وما بعدها .

(١٦) تراث الاوائل في الشرق والغرب .. مقال بكتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ص ٨ ، ٩.

(١٧) ضحى الاسلام : ٣ ، ٩ .

(١٨) دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ .

(١٩) اوليري دي لاس : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٣٧ .

(٢٠) ريسلر : الحضارة العربية .

(٢١) زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ .

(٢٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٢٥ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٦ وما بعدها .

(٢٣) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٨ .

(٢٤) احمد امين : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٢٥) المرتضى : المنية والامل ص ٢ .

(٢٦) مروج الذهب : ٧ : ٢٣١ .

(٢٧) راجع : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانيـــــة ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢٨) انظر زهدي جار الله : المقولة ص ٣٦ وما بعدها .

(٢٩) Nicholson: Literavy history of The Anabs. P. 369.

(٣٠) الملل والنحل : ١ : ٥٥ .

(٣١) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٣٢) مروج الذهب : ٦ : ٢٢ .

(٣٣) المنية والامل ص ٤ .

(٣٤) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .

(٣٥) الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦ .

(٣٦) المسعودي : ١ ص ٢٧١ .

(٣٧) راجع كتاب الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥ .

(٣٨) المنية والامل ص ٤ ، ٥ .

(٣٩) نفسه ص ١٢ .

(٤٠) أصول الاعتزال هي : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . راجع : الشهرستاني والبغـدادي .

(٤١) المرتضى : ص ٢٢ . احمد امين : فجر الاسلام ص٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٤٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ٣ : ٣٦٦ .

(٤٣) المرتضى : ص ٢٥ .

(٤٤) نفسه ص ٣٥ .

(٤٥) الخياط : الانتصار ص ١٥٤ .

(٤٦) اي المولد من اب عربي وأم غير عربية .

(٤٧) رسائل الجاحظ : ١ : ٣٤ .

(٤٨) زهدي جار الله : ص ٢٤١ .

(٤٩) الدمشقي : ص ٥٣ .

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٣١ ، اثنى الخليفة المنصور على تعفف عمرو بن عبيد المعتزلي قائلا لبعض قصاده :

كلكم يمشي رويد
كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد

المسعودي : مروج الذهب : ٦ : ٢٠٩ .

(٥١) محمد عمارة : ص ١٨٢ .

(٥٢) نفسه ص ٨ .

(٥٣) القاضي عبد الجبار : المغني في ابواب التوحيد والعدل ٨ : ٤ .

(٥٤) البغدادي : ص ٩٤ .

(٥٥) المرتضى : ص ٦ .

(٥٦) انظر : فجر الاسلام ص ٢٩٥ .

(٥٧) انظر : ضحى الاسلام : ٣ : ٧٩ .

(٥٨) الانتصار ص ٩٨ .

(٥٩) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ١ : ١٣٧ .

(٦٠) لا نجد مبررا للقول بأن المعتزلة اقتبسوا هذا المبدأ من فكرة «الوسط الذهبي» عند ارسطو ــ حيث قال ارسطو ان الفضيلة وسط بين افراط وتفريط ــ فالقرآن الكريم حافل بالآيات التي تحبذ الاعتدال والتزام الوسط في الامور كقوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» . وقوله سبحانه «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا» .

(٦١) الانتصار ص ١٦٥ .

(٦٢) محمد عمارة : ص ٦٨ .

(٦٣) المغنى : ٢٠ قسم ١ : ٢٠٣ .

(٦٤) نفسه ص ١٣٢ .

(٦٥) احمد امين : ضحى الاسلام ٣ : ١٣٧ .

(٦٦) ابن حزم : الفصل ٤ : ٣١ .

(٦٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين ٢ : ٤٥١ .

(٦٨) نفسه ص ٤٦٦ .

(٦٩) احمد امين : ضحى الاسلام ــ ٣ : ٨٠ .

(٧٠) المسعودي : مروج : ٦ : ٢٠ .

(٧١) نفسه ص ٣٢ .

(٧٢) الطبري : ٩ : ٤٤ . وقد اثار استياء الحزب الرجعي في البيت الاموي فندد احدهم بالخليفة قائلا :

وساد الناقص القدري فينا والقى الحرب بين بني ابينا

الطبري : ٩ : ٥٤ .

(٧٣) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٥ .

(٧٤) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٣ .

(٧٥) الانتصار ص ٢٠٦ .

(٧٦) المرتضى : ص ٦ .

(٧٧) نفسه ص ٢١ .

(٧٨) وفيات الاعيان : ١ : ٦٨٥ .

(٧٩) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة : ٤ : ٤٥٥ .

(٨٠) المنية والامل ص ١٩ .

(٨١) الدمشقي : ص ٥٥ .

(٨٢) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٩٢ .

(٨٣) محمد عمارة : ص ١٦٧ .

(٨٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٢ — ٦٣ .

(٨٥) البيان والتبيين : ١ : ٢٥ .

(٨٦) نفس المرجع والصحيفة .

(٨٧) هذه القصيدة لشاعر المعتزلة صفوان الانصاري تعد وثيقة بالغة الاهمية في الكشف عن العمل السياسي عند المعتزلة . نقتبس منها هذه الابيات :

له خلف شعب الصين في كل ثغرة
الى سوسها الاقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم
تهكم جبار ولا كيد ماكر

اذ قال : مروا فـي الشتاء تطاوعوا
وان كـان صيفا لم يخف شهر ناخر
بهجـرة أوطـان وبذل وكلفـة
وشـدة اخطار وكـد المسافـر
فانجـح مسعاهم واثقب زندهـم
واوري بفلـج للمخاصـم قاهـر
وأوتاد ارض الله فـي كل بلـدة
وموضـع فتياهـا وعلم التشاجـر
يصيبون فصـل القول في كل منطق
كما طبقت في العظم مديـة جازر
تراهـم كـأن الطير فوق رؤوسهـم
على عمة معروفـة فـي المعاشر

انظر : البيان والتبين ١ : ٢٥ .

(٨٨) ابن خلدون : العبر ٦ : ١٢١ .

(٨٩) Nosqueray: Chronique Diabou Zakaria. P. 120.

(٩٠) عن المعتزلة في الدولة الرسمية راجع : الخوارج في بلاد المغرب للمؤلف ــ رسالة دكتوراه مخطوطة ص ١٥٧ وما بعدها .

(٩١) نفسه ص ١١٢ وما بعدها .

(٩٢) الجهشياري : تاريخ الوزراء ص ١٢٨ . وقد ذكر ابن قتيبة ان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بعد واصل خاطب المنصور ، فاستاء احـد اصحابه من حديث عمرو ، فأشار واذكر ليلة تمخض عن يوم لا ليلة بعده». فوجم المنصور ، فاستاء احد اصحابه من حديث عمرو ، فأشار عمرو اليه قائـلا للمنصور ان هـذا صحبك يوما واحـدا ، وما عمـل وراء بابك شيء من كتاب الله وسنة نبيه . فقال المنصور «فماذا اصنع ؟ قد خلعت لك خاتمي في يدك ، فتعال واصحابك فاكفني» . قال عمرو ادعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك ؟ ببابك الف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم انك صادق» .

انظر : عيون الاخبار : ٣ : ٢٣٧ .

(٩٣) الشهرستاني : ١ ١١٦ .

(٩٤) الاشعري : ١ : ٧٩ .

(٩٥) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٤ .

(٩٦) انظر : زهدي جار الله : ص ١٦١ .

(٩٧) المرتضى : ص ٣١ .

(٩٨) الطبري : ١٠ : ٧١ .

(٩٩) الجهشياري : ص ٢٩٠ .

(١٠٠) البغدادي : ص ١٥٧ ، الدمشقي : ص ٤٦ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٥٩ .

(١٠١) عن محنة اهل السنة في ذلك الحين راجع : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٦١ وما بعدها .

(١٠٢) ابن الاثير : الكامل : ٧ : ٤٣ .

(١٠٣) راجع التفصيلات في الفصل الخاص بالقرامطة .

(١٠٤) البغدادي : ص ١٦٧ .

(١٠٥) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ٤٣٩ .

(١٠٦) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : ١ : ١٠٢ .

(١٠٧) معجم الادباء : ٦ : ٢٤٧ ، احمد امين : ظهر الاسلام : ٢ : ٤٣ .

القرامطة تجربة رائدة في الاشتراكية

لا نجد حركة في التاريخ الاسلامي أكثر غموضاً وابهاماً من الحركة القرمطية في العراق والبحرين ولا يرجع ذلك الى ندرة المـــادة التاريخية ، فالمعلومات ضافية في المراجع السنية والشيعة ، كما ان المشكلة لا تعزى إلى تضارب الروايات واختلافها ، فتــكاد جميعاً تضرب في اتجاه واحــــد ، وهو اتجاه معاد للحركة متحامل عليها إلى أبعد الحدود . حقيقة ان الخوارج كذلك تعرضوا لافتراءات مؤرخي السنة والشيعة ، لكن وجهة نظرهم أمكن الوقوف عليها من خلال ما وصل الينا من كتبهم على ضآلته ، اما القرامطة ، فلم نعثر عن شيء من تراثهم البتة يمكن ان يميط اللثام عن حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وأصول دعوتهم ونظم مجتمعهم ، بما يمكن المؤرخ من معرفة وجهة نظرهم فيطمئن إلى نتائج دراساته . وهذا لا يعني ان الحركة القرمطية لم تخلف تراثاً أو انها افتقرت إلى مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لاخبارها ، فيطالعنــــا ابن النديم في الفهرست بمصنفات كثيرة لرواد الحركة ودعاتها ، ومن أشهرهم عبدان الداعية الذي الف

وصنف كتباً ومدونات كثيرة حتى عرف بعبدان الـكاتب وحسبنا انه الف في المذهب عشرة كتب [1] قيمة أثبت فيها طول باع وسعة اطلاع حتى قـال عنه النويري [2] ، كان ذا فهم وحذق ، وغير عبدان الف دعاة الحركة ومنظروها الشيء الكثير ، ناهجين نهجه ، محتـذين منواله ، حتى ان البعض تشككوا في نسبة تلك المؤلفات إلى أصحابها، وردوها إلى عبدان نفسه ، ويقال ان القرامطة المتأخرين كانوا يروجون لكتبهم بنسبتها إلى عبدان الـكاتب ليزداد الاقبـــال عليها [3] ويفهم من ذلك ان عبدان لم يكن داعياً مشهوراً تفانى في نشر الدعوة وحسب ، بل كان صاحب مدرسة ورائد جماعة فكرية ظلت مخلصة لآرائه بعد مماته .. لكن شيئاً من تراث تلك المدرسة لم يصل الينا ، ومن ثم فكل ما يعول عليه في دراسة القرامطة مستمد من المصادر السنية والشيعية فقط ، وهي معادية للحركة على طول الخط . وهنا تكمن حقيقة المشكلة ، وهي خطورة التاريخ لحركة من خلال رؤى معادية لها ، اتفقت جميعاً على ادانتها .

وهذا الاتفاق والاجماع لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للتسليم بصحة مـــا أورده مؤرخو الشيعة والسنة عن القرامطة ، إذ ينطوي على افتراءات واتهامات باطلة ، ونحن نخالف في ذلك أحد المتخصصين [4] حيث قال ليس من المعقول ان نتهم هؤلاء جميعاً بالافتراء على القرامطة ، لاجماعهم ، فالمعقول ان هذا الاجماع مدعاة للشك أكثر منه قرينة على اليقين .

فالعداء السياسي والمذهبي للحركة من جانب مؤرخي السنة والاسماعيلية ليس بخاف ، ذلك ان القرامطة أقاموا دولتهم على حساب نفوذ بـني العباس في العراق والبحرين ، كما انهم أنشقوا على الدعوة الاسماعيلية ورفضوا الاعتراف بالتبعية لائمتها رغم انبثاق حركتهم من الدعوة الاسماعيلية أصلاً . ومن الناحية المذهبية ، لا سبيل لانكار الاختلاف المذهبي بين القرامطة وبني العباس ، في ذات الوقت الذي خالفوا فيه الاسماعيلية في تأويل كثير من المسائل المذهبية

الاعتقادية . هذا فضلاً عن انتماء المؤرخين السنة والشيعة إلى طبقة « أهل القلم » التي تدين بوضعها المتفوق لانعامات وهبات الحكام ، وبديهي ان ينظر هؤلاء وأولئك باستعلاء لحركة قوامها المستضعفون من العمال والفلاحين .

وما على المؤرخ المنصف الا ان يتحفظ في النقل عن هؤلاء المؤرخين ، ويمعن النظر ويعمل العقل في تمحيص رواياتهم مجتهداً في محاولة فهم الواقع الاجتماعي الذي أفرز تلك الحركة وأمثالها ، عندئذ يتكشف للدارس مدى التحامل والافتراء ، ومدى الزيف فيما ورد عند مؤرخي السنة والشيعة من أخبار .. ان نظرة متأنية ناقدة قمينة بكشف النقاب عن تضارب أقوالهم رغم اجماعهم، ناهيك عن الخلط والتناقض في روايات المؤرخ الواحد الأمر الذي يسقط المزاعم والافتراءات من أساسها وهاك مثالا :

أجمع مؤرخو السنة والشيعة على اتهام القرامطة بابطال التكاليف الشرعية ، فذكر الملطي [٥] انهم يزعمون ان الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض ، كما قال البغدادي وزعموا ان من عرف العبادة سقط عنه فرضها، وفي نفس الاتجاه نجد الغزالي [٧] يقول ، ترك القرامطة تأدية العبادات ، ونحن نرى ان تلك فرية لا أساس لها من الصحة .. واليك القرائن ، فالغزالي [٨] نفسه ذكر ان الداعي القرمطي كان يشترط على المستجيب للدعوة ان يحج إلى بيت الله ثلاثين حجة ، ان اخل بواجباته . والطبري [٩] ذكر ان القرامطة كانوا لا يغتسلون من الجنابة وانما أكتفوا بوضوء الصلاة لازالتها . وفي موضوع آخر روى ان أحد كبار الملاك ضاق ذرعاً بفلاح قرمطي يعمل في ضياعه لحرصه على اداء الصلاة [١٠] . والمقريزي الشيعي [١١] أورد ان الداعي ذكرويه القرمطي عظم قدره في أعين الناس وصارت له مرتبة في الفقه والدين ، وان حمدان بن الأشعث – زعيم الحركة – عرف بالزهد والتعبد ، وكان أنصاره يسمون أنفسهم المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في

الأرض [١٢] . هذه النصوص وغيرها تبطل الزعم بأن القرامطة دعوا إلى هدم أركان الشريعة والتنصل من العبادات .

والشعار السابق الذي ساقه المقريزي ذو أهمية قصوى في الافصاح عن طبيعة الحركة وأهدافها ، ويبين انها كانت ثورة اجتماعية باسم الدين ، وليست حركة مروق عليه ، فأصحابها مؤمنون بالله ناصرون لدينه ثائرون من أجل الاصلاح . ومن الملاحظ ان الثورات الاجتماعية في هذا العصر كانت تندرج تحت دعوة مذهبية ، وقد فطن أحد الدارسين [١٣] النابهين إلى تلك الحقيقة حين آمن بتغطية أو أحتواء القضايا السياسية والاجتماعية بمظهر ديني أو كلامي. فالحركات الاجتماعية كانت بحاجة إلى تبرير ديني لاكسابها صفة الشرعية ، كما ان الدعوات الدينية ما كان لها ان تثمر الا في تربة اجتماعية ملائمة ، وهذا ما جعل آدم ميتز [١٤] يرى ان الحركات المتعلقة بالمهدي كانت منذ أول أمرها حركات سياسية اتجهت إلى الجماهير .ولا حاجة بنا لتكرار ما ذكرناه سلفاً عن نظرية ابن خلدون الشهيرة في قيام الدول على أساس الوفاق بين الدعوة الدينية والعصبية المؤيدة ، ونؤكد مصداق ذلك في قيام دولة القرامطة حيث اتسقت الدعوة الاسماعيلية

مع آمال الجماهير الساخطة في سواد العراق والبحرين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .

فما هي الظروف الموضوعية التي قربت بين الثورة الاجتماعية والدعوة الاسماعيلية ؟؟ يقودنا هذا التساؤل إلى دراسة الاوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في العراق والبحرين عشية قيام دولة القرامطة ، وقد لخص النويري – في ايجاز رائع – تلك الظروف من .. تشاغل السلطان ، وخراب العراق ، وفساد البلدان فتمكن الدعاة ومن تبعهم لهذا السبب ، وبسطوا أيديهم في البلاد وعلت كلمتهم ، وقول النويري بتشاغل السلطان يعني حالة الفوضى السياسية

التي أسفرت عن ضعف الخلافة وتسلط الاتراك على مقدرات الحكم والسياسة حتى لقد سلبوا الخلفاء صلاحياتهم وسلطاتهم ، فلم يبق لهم من النفوذ سوى مظاهره الاسمية كذكر اسمائهم في الخطبة أو نقشها على العملة ، اما السلطان الفعلي فتركز في يد الاوليجركية العسكرية من قادة الترك وزعمائهم .

والشعب التركي مجموعة من القبائل الرعوية كانت تضرب في سهوب آسيا الوسطى – بلاد التركستان – وهي البلاد التي تناءبت عن موجات متبربرة جارفة كانت تنساب غربا فتطيح بمعاقل الحضارة ومنها غارات الهون «Huns» المشهورة بزعامة اتيلا على الامبراطورية الرومانية ، كذا الموجات المغولية المتعددة التي اجتاحت آسيا الغربية ، واعملت فيها الخراب والدمار . كانت بعض هذه القبائل تعيش في أقليم ما وراء النهر حياة بدائية يغلب عليها الغلظة ، واعتنق بعضها الاسلام على أثر فتوحات قتيبة بن مسلم وعبدالله بن خازم في العصر الأموي . وفي العصر العباسي ضرب الاسلام بجرانه حتى حدود الصين فخضعت بلاد التركستان برمتها لسلطان الدولة العباسية ، وفي عصر المأمون ظهر الاتراك على المسرح السياسي حين جند في جيشه فرقة تركية ، وغلب الاتراك على الجيش العباسي في عصر المعتصم فأصبحوا عصبة وقوامة ، وانشأ لهم المعتصم مدينة سامراء بعد ان أخذت جموعهم تترى على عاصمة الخلافة ، وأفاد المعتصم من شجاعتهم وفروسيتهم في محق الثورات والحركات المناوئة . وفي العصر العباسي الثاني تحول الأتراك من أداة تنفذ مشيئة الخلافة إلى سيف مصلت عليها ، فصار بيدهم الأمر والنهي وسلبوا الخلفاء سلطاتهم ، وأصبح « أمير الأمراء » التركي هو الحاكم الفعلي يولي ويعزل من يشاء من الخلفاء .

ولم يسلم الاهالي من خطرهم وبأسهم ، فأصابهم ما أصاب الخلفاء من شرور ، وتعرضوا للسلب والنهب والابتزاز على أيدي أجنادهم [١٦] ، وأصبح قلب الدولة مسرحاً للصراع بين الخلفاء والأتراك ، فضلا عن المشاحنات بين العصبيات

التركية المتناحرة فعمت الفوضى السياسية بلاد العراق وفقدت الحكومة هيمنتها على الأطراف فتفاقمت ظاهرة الاستقلال عن الدولة ، واستشرى داء النزعات الانفصالية فانسلخت بلاد كثيرة عن حظيرة الخـــلافة . وقد شجعت حالة الفوضى السياسية هذه على اتاحة مناخ ملائم لبذر بذور الدعوة القرمطية .

وما ذكره النويري عن « خراب العراق وفساد البلدان » يعني أن المشكلة الاجتماعية ازدادت حدة من جراء التحولات الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في هذا العصر. وبعد رصد مواقف القوى الاجتماعية وما طرأ عليها من تغييرات نؤكد ان الدعوة القرمطية احتوت كافة الطبقات المستضعفة التي احتوتها من كافة العناصر والعصبيات ، الأمر الذي يشكك دعـــاوي بعض المستشرقين – من أمثال بلوشه كاراديفو – الذين أضفوا على الحركة طابعاًقومياً عنصرياً [١٧] ، فالحاصل ان الحركة تصدت للنزعات العنصرية التي أذكاها بنو العباس حين فتحوا الباب على مصراعيه للصراع بين العناصر والعصبيات، فألبوا الفرس على العرب ، وكبحوا جمـــاح الفرس بجفاة الترك وانتهى الأمر بغلبة العنصر الأخير الذي استبد بالأمر وأسرف في التنكيل بالعناصر الأخرى .

لقد استقطبت الدعوة القرمطية سائر العناصر والعصبيات المقهورة في سواد العراق من جراء تسلط الأتراك . فذكر البراقي أن منطقة السواد كان فيهـــا طبقات شتى من الأمم،انخرطت في الدعوة على اختلافها،ويخبرنا ابن الجوزي[١٩] أن القرامطة أصناف .. من أهل السواد والاكراد وجفاة الأعاجم فضلا عن جفاة العرب ، على حد تعبير الطبري [٢٠] . ونعت هذه العناصر بأنهم « جفاة» و « أسافل » و « عامة » أمر لا يخلو من مغزى اجتماعي . فله دلالته على ان الطبقات المستضعفة من كافـة العناصر رحبت بالدعوة وأقدمت على الانخراط فيها ، فأهل السواد الذين يعنيهم ابن الجوزي كانوا من الفلاحـين النبط المقيمين بمنطقة البطيحة [٢١] ، يضاف اليهم طائفة « الزنج » المجلوبين من السواحـــل

الشرقية الافريقية لفلاحة الضياع واستصلاح الاراضي بمنطقة البصرة ، كذا عنصر « الزط » من فقراء الهنود الذين استجلبهم الحجاج إلى العراق وسخرهم في فلاحة الاراضي التي تركها أصحابها ، وقد تدهورت أحوالهم في العصر العباسي فقاموا بثورتهم المشهورة التي قمعها الاتراك في وحشية شديدة . اما الاكراد ، فشعب قبلي يضرب في شمالي العراق لقي عنتاً واضطهاداً في العصر العباسي وتعرض لنهب أجناد الفرس والترك في منطقة الثغور الجزرية على الحدود البيزنطية . و « جفاة الأعاجم » يقصد بهم العناصر الفارسية المقيمة بمدن العراق ، وكانوا يعملون بالمهن والصناعات التي أنف العرب من الاشتغال بها ، وقد امتهنوا وأذلوا في عصر تسلط الاتراك . والمقصود « بجفاة العرب » القبائل العربية بمنطقة السماوة ، إذ عادوا إلى حياتهم البدوية الأولى بعد تسريحهم من الجيش العباسي واسقاطهم من ديوان العطاء في خلافة المعتصم ، هذه العناصر جميعاً جمعتها ظروف سيئة واحدة فشكلوا طبقة اجتماعية مغلوبة على أمرها في أواخر القرن الثالث الهجري استقطبتها الدعوة القرمطية .

أما عن الأحوال الاقتصادية التي أفضت إلى احتداد المشكلة الاجتماعية آنئذ فقد لخصها أحد الدارسين بقوله : « تمثل تلك الفترة مرحلة حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق ، فقد أدى التغلب التركي بالاضافة إلى الاتجاه الطبيعي في التطور إلى أحداث تبدلات وبدع كثيرة ، إذ اتخذ الاقطاع لاول مرة صفة عسكرية ، وتكاثرت المكوس والضرائب غير المشروعة وحصل التلاعب بالعملة كوسيلة للتوفير ، ووصل النظام الصيرفي أوج التطور ، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة [٢٢]

نفصل ذلك فنقول بأن أحوال الفلاحين والزراع ازدادت سوءاً عشية قيام حركة القرامطة ، وقد أمدنا مسكويه في كتابه تجارب الامم بمعلومات اضافية في هذا الصدد ، فالاقطاع العسكري أصبح أهم سمات هذا العصر ، ذلك أن

ضعف الخلافة وتقلص نفوذها تسبب في نقص أموال الدولة وهو أمر ساعد عليه سوء ادارة الولايات التي تولاها زعماء الأتراك بما جبلوا عليه من تخلف حضاري .
ولم تجد الخلافة مناصاً من منح الجند اقطاعات من الأرض نظير قيامهم بالخدمة العسكرية بدلا من الرواتب التي كانت تصرف لهم من ديوان العطاء (٢٣) . ولم يحسن هؤلاء الجند زراعة اقطاعاتهم ولقلة درايتهم بشئون الزراعة أوكلوا ادارة مزارعهم إلى طائفة « الدهاقنة » من الفرس ، الذين أسرفوا في تسخير الفلاحين والعبيد للعمل في هذه الضياع .

اما الاقطاع البيروقراطي ، فقد ظهر مصاحباً للاقطاع العسكري على حساب أرض الدولة وممتلكات الخلفاء . إذ أثقل الاتراك الخلفاء بطلب الأموال ولم يكن بوسع الأخيرين الا ان يستجيبوا فاضطروا إلى ممتلكاتهم الخاصة واراضي الدولة المعروفة بالصوافي ليشبعوا نهم الترك ، ولما كان الوزراء وكبار الكتاب ورجال الادارة بما جبلوا عليه من الاستغلال وارتشاء يدخرون الأموال والثروات عمدوا إلى شراء تلك الاراضي فأصبحت اقطاعاً خاصاً لهم . وقد أتسعت أملاك الطبقة البيروقراطية بسبب ظهور ما عرف بنظام « الالجاء » إذ كان صغار الملاك يلجأون اليهم لحمايتهم من ظلم الجباة بأن يسجلوا أراضيهم في الديوان بأسماء الوزراء والكتاب مقابل دفع جزء من المال نظير الحماية .وازداد نفوذ الحماة تدريجياً في الوقت الذي تدهورت فيه أحوال صغار المزارعين وتحول أصحابها الاصليون إلى مجرد فلاحين (٢٤) والشبه كبير بين نظام الالجاء كما عرف في ذلك العصر وبين الاقطاع الاوروبي في العصور الوسطى حيث كان صغار الملاك يتنازلون عن أراضيهم طواعية واختياراً للسادة الاقوياء حتى يضمنوا لانفسهم نوعاً من الحماية والأمن في عصر حافل بالفوضى والاضطرابات السياسية (٢٥)

وإلى جانب الاقطاع العسكري والبيروقراطي ظهرت طبقة اقطاعية جديدة

من كبار التجار وثيقة الصلة برؤساء الترك ورجال الادارة والقواد – ذلك ان التجارة في هذا العصر كرست لخدمة الطبقات العليا – فكان كبار التجـار يحتكرون امتياز استصلاح الأراضي المالحة في أقليم البصرة وتجفيف المستنقعات بمنطقة البطيحة [٢٦] ، وكانت ملكية تلك الأراضي تئول اليهم حسب الشريعة الاسلامية ، التي تنص على ان من أحيا أرضاً مواتاً صارت له حقاً مشروعاً[٢٧].

قصارى القول ان الطبقة الاقطاعية الجديدة تكونت من « قواد الجند واصحاب الدراريع (أي الكتاب) والتجار المقطعين [٢٨] ولعدم درايتهم جميعاً بالفلاحة وافتقارهم إلى الخبرة الزراعية تدهورت الزراعة إلى الحضيض فسدت المشارب وبطلت المصالح ، كما عانى المزارعون الفقر والفاقة لان عائد كدحهم كان يئول إلى طبقة الاقطاعيين .. فأتت الجوائح على التناء (الزراع) ورقت أحوالهم . ولم يجد الكثيرون منهم بدا من الفرار إلى المدن والاشتغال بالمهن الحرة ، كما استكان البعض الآخر للظلم على مضض ، وتحولت البقية الباقية إلى مجرد اجراء ، وفي ذلك يقول مسكويه .. وصاروا بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره ويوافقه » .

وبينما كانت أحوال الفلاحين تزداد سوءاً ، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراء وتسلطا ، مستغلة في ذلك ضعف الخلافة وعدم قدرتها على الردع ، فبقي المقطعون من غير تفتيش .. ومن غير اشراف على احتراس من الخراب [٣٠] ، لذلك كله اتسعت الهوة بين الطبقات وبلغ التناقض الاجتماعي مـداه ، فوجدت الدعوة القرمطية تربة صالحة بين جمهرة الفلاحين وارقاء الأرض .

ولم يكن العمال والحرفيون في المدن أحسن حالاً من سكان الريف . فقد وقعوا في دائرة استغلال أصحاب الأعمال ، وذلك لوفرة الأيدي العاملة نتيجة

هجرة المزارعين إلى المدن . وإذ سخط العمال على أصحاب ابتزاز طاقتهم فقد سخط الاخيرون على الدولة لعجزها عن حمايتهم من ابتزاز أجناد الترك الذين كانوا دائمي الاغارة على دور الصناعة بغية السلب والنهب .. خاصة وأنها كانت جميعاً في مكان واحد [٣١] .

كانت طبقة العمال في المدن على درجتين ، الأحرار والعبيد – كما هو الحال بالنسبة للزراع في القرى – ووفق مصطلح العصر أطلق على الأحرار منهم أسم « العامة » وقد وصفهم الغزالي بالجهل تحقيراً لشأنهم .

وكان معظم هؤلاء من الموالي لان العرب أنفوا من الاشتغال بالعمل اليدوي فكانوا أبعد الناس عن الصنائع [٣٣] .

وإلى جانب العامة ، وجدت جماعات سخرها أصحاب الأعمال في الصناعات كما سخر أخوانهم بالريف في فلاحة الأرض واستصلاحها .

والواقع ان الطبقة العمالية في المدن كانت أكثر وعياً بالمسألة الاجتماعية ، لما أنطوت عليه طبيعة العمل بالمهنة الواحدة من ترابط وتماسك فكان لكل حرفة رئيسها الذي عرف بالاستاذ ويشرف على العمال والصناع داخل فابريقته ، ولما كانت المهن والصناعات يجمعها مكان موحد في المدينة توطدت الصلة بين الاساتذة وتضافروا لمواجهة اغارات الاجناد .

واذا كانت الثورة العباسية قد جندت دعاتها من بين رجال هذه الطبقة الوسطى في المدن ، فقد وجد القرامطة فيهم ضالتهم المنشودة ، واختاروا دعاتهم من الاساتذة لبث الدعوة بين جماهير العمال الخاضعين لنفوذهم وتجنيدهم في سلك تنظيمي . لذلك اعتقد بعض الدارسين ان النقابات الاسلامية أسست في ذلك العصر بفضل الدعوة القرمطية ، فذكر ماسينيون [٣٤] ان هذه النقابات

كانت سلاحاً أشهره دعاة القرامطة في نضالهم لتوحيد طبقة العمال في العالم الاسلامي ، وأيد في ذلك برنارد لويس على أساس تمجيد جماعة اخوان الصفا للعمل والعمال . وموضوع نشأة النقابات الاسلامية من المسائل الشائكة في التاريخ الاسلامي ، إذ خالف بعض الدارسين هذا الرأي ، فذهب الدكتور الدوري[٣٥] إلى ان النقابات الاسلامية ظهرت في القرن الثاني الهجري أي قبل ظهور الدعوة القرمطية ، وساق عدداً من الاسانيد والقرائن التي تبرز وجاهة رأيه .

ونستطيع ان نوفق بين الاتجاهين دون ان نعتقد بصواب أي منهم ، فالراجح ان النقابات وجدت قبل ظهور القرامطة ، لكنها لم تظهر في القرن الثاني الهجري كما ذهب الدكتور الدوري ذلك ان الظروف الموضوعية آنئذ لم تكن قد تهيأت بعد ، فحتى عصر الواثق (٢٣٢ هـ) كانت الخلافة العباسية في أوج سطوتها ، وكان الاتراك اداة للخلافة تسخرهم في مشروعاتها حيث شاءت ، ولم يبدأ خطرهم الا في العصر العباسي الثاني حيث آذوا الرعية وبطشوا بالصناع ، ونعلم ان خلفاء العصر العباسي الأول كانوا – كما يقول الدكتور الدوري – على صلة طيبة برؤساء الحرف وكان الخليفة يختارهم بنفسه ويكفل لهم الأمان والطمأنينة ، فلم تكن ثمة حاجة لظهور النقابات في ذلك الحين وانما ارتبطت نشأتها ببدء تسلط الأتراك واغاراتهم على الأسواق ودور الصناعة ، عندئذ دعت الضرورة لتشكيل الا النقابات حتى تتصدى لخطر الاجناد ، فيكون التوقيت المنطقي لظهورها هو العقد الرابع من القرن الثالث الهجري وليس القرن الثاني كما ذهب الدكتور الدوري . وأيضاً يتضح خطأ لويس في الربط بين ظهور النقابات وبين الدعوة القرمطية اعتماداً على رسائل اخوان الصفا وتمجيدها للعمالة ، اذا علمنا ان هذه الرسائل لم تظهر قبل النصف الاول من القرن الرابع الهجري[٣٧] أي بعد ظهور القرامطة بسنوات طويلة ، والمعقول ان هذه النقابات كانت موجودة حقاً قبل الدعوة القرمطية لكنها اتخذت بفضلها طابعاً جديداً من حيث التنظيم والمغزى ، فبعد ان كانت تنظيماً علنياً يقتصر على رؤساء الحرف وحدهم لتكييف علاقاتهم

بالسلطة والدفاع عن مصالحهم ازاءها ، تحولت بفعل الدعوة القرمطية إلى جهاز سري يضم رؤساء الحرف والعمال معاً لاسقاط السلطة من أساسها واقامة مجتمع جديد .

اما التجارة ، فازدهرت في هذا العصر بسبب التحكم في منافذ وطرق التجارة العالمية ، إذ تمت السيطرة على الطريق البري عبر آسيا بعد ضم بلاد التركستان حتى مشارف الصين ، فكانت القوافل تبدأ طريقها من شرق آسيا عبر التركستان وفارس والعراق ومنها تتجه إلى الشام فمصرفشمال افريقية ومنها تنقل السلع إلى موانىء أوربا . كما هيمن العباسيون على البحار الشرقية ووصلت سفنهم إلى الصين نفسها حيث أقامت جالية اسلامية في ميناء كانتون كانت تصل بالتجارة . وكانت السفن العباسية تجوب بحار الصين والمحيط الهندي فالخليج الفارسي [٣٨] ، وأدى ذلك إلى انتعاش الموانىء الاسلامية على الخليج كسيراف والابلة ، وبرزت أهمية البصرة كمدينة تجارية تغص بالنشاط والحركة . فكانت البضائع تنقل من البصرة إلى بغداد ومنها إلى موانىء الشام فأوربا أو تتجه إلى البحر الاحمر وتنقل برياً إلى موانيء مصر ، وقد تصل موانىء شمال أفريقية ومنها إلى اوربا [٣٩]. وقد جنى العالم الاسلامي ارباحاً طائلة من التجارة العالمية وفي ذلك يقول آدم ميتز [٤٠] . كانت التجارة مظهراً من مظاهر أبهة الاسلام ، وصارت هي السيدة في بلادها، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد ، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية حتى كانت بغداد تقرر الأسعار للعالم في ذلك العصر في البضائع « الكمالية على الاقل » والعبارة الأخيرة التي ذكرها ميتز من الاهمية بمكان ويفهم منها ان التجارة ومواردها كانت تكرس بالدرجة الاولى لرفاهية الخلفاء وقواد الجند والوزراء والكتاب ، ولا غرو فأهم سلعها كانت كماليات كالبسط والجواهر والحرير والرقيق الذين ، كانت سوقهم تعتمد على كبار الموظفين والاغنياء[٤١] .مصداق ذلك ما تمتعت به بغداد والبصرة من أهمية تجارية ، ففي بغداد أقام الخليفة

ومن حوله الارستقراطية العسكرية وبيروقراطية الوزراء والكتـــاب ، وفي البصرة تركزت بورجوازية التجار وقد ذكر ابن الفقيه [٤٢] الذي زارها حول سنة ٢٩٠ هـ ان « أبعد الناس نجعة في الكسب بصري وحميري ، ومن دخـــل فرغانه القصوى والسوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها بصرياً وحميرياً » .

من ذلك يتضح ان المجتمع العراقي عشية قيام القرامطة قد تحـول إلى طور تجاري صارت فيه التجارة من أهم اركان الحيـــاة الاقتصادية بعد ان كانت ثانوية . وكانت لهذا التحول الاقتصادي أثره في خلخلة البناء الاجتماعي واعادة تشكيله على أسس جديدة ،فمن ناحية ظهرت طبقة التجار التي اقتطعت الضياع وسخرت في زراعتها جموع الفلاحين والعبيد كما أسلفنا القول ، وازداد ترف هذه الطبقة على حساب الكادحين ، فكان رأس المال والترف مرتبطين في بلاد الاسلام ارتباطاً وثيقاً وكان كبار التجار هم المشتغلون بتجارة الترف والنعيم[٤٤] وارتبط بالبورجوازية التجارية طبقة جديدة من رجال الاعمال والمال ، فظهر المرابون الذين أثروا أيضاً على حساب الطبقات الفقـيرة وكان معظم هؤلاء من اليهود الذين خبروا افانين الصيرفة وشؤون المال [٤٥] .

قصارى القول ان الظروف الموضوعية في بـــلاد العراق تهيأت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري لتقبل الدعوة القرمطية نتيجة الفوضى السياسية ، واحتدام التناقضات الاجتماعية فقد ازداد الاغنيـاء ثراء والفقراء فاقة [٤٦] وبلغ السخط مداه بين العمال وصغار الفلاحين وأهل الحرف [٤٧] ، وما كان لهذا السخط ان يتحول إلى عمل ايجابي الا بوجود الوعي الطبقي ، وقد حدث نتيجة الازدهار الفكري في هذا العصر ، واتجاه الفكر الشيعي بصفة خاصة نحو تبني قضية العدل الاجتماعي .

اما عن النهضة الثقافية فقد ظهرت منذ خلافة المأمون حيث قامت حركة

الترجمة الواسعة إلى العربية . ففي بيت الحكمة ببغداد ترجمت امهات الكتب الهللينية والشرقية على السواء ، فاطلع المسلمون على تراث الحضـــارات القديمة اليونانية والفارسية والهندية وأقبلوا على دراسة هذا التراث وتمثله بتشجيع من ذلك الخليفة المستنير ، وأخذ الفكر الاسلامي يرتكن على أساس علمي حيث شرعت المذاهب السياسية والدينية تقيم فلسفتها النظرية على ركائز منطقية .

وظهرت التيارات المختلفة في هذا العصر وكان هنـــاك تياران أساسيان احدهما عقلاني هيوماني تبناه المعتزلة رواد النظر العقلي في الاسلام ثم تطور على أيدي الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا . اما التيار السلفي الرجعي فقد مثله الاشاعرة والحنابلة ووصل إلى ذروته على يد الغزالي وتصارع الاتجاهان صراعا مريراً لم يكن محض خلاف فكري مذهبي بقدر مـــا كان تعبيراً عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية .

وبديهي ان يواكب التشيـع هذه النهضة الفكرية ويفيد منهـــا في صياغة معتقداته المذهبية ، ولما كان الشيعة حزباً مغلوباً على أمره ، فقد تبنوا التيار العقلي الانساني في مخاطبة الجماهير الساخطة على السلطة . ونحن نعرف انالدعوة السرية الشيعية ركبها بنو العباس وحرموا ابناء عمومتهم من العلويين ثمارجهدهم ضد بني امية ، لذلك حفل العصر العباسي الاول بثورات العلويين التي لم يتوان العباسيون في قمعها بشدة وشراسة . وتعرض الحزب الشيعي لمحنة شديدة بسبب الاضطهاد العباسي من ناحية ولحدوث الانشقاقات بين العلويين ثمار جهادهم ضد بني امية ، لذلك حفل طوائف شتى منهـــا الزيدية التي انقسمت على نفسها أيضاً إلى عدة فرق تتراوح أفـكارها بين الاعتدال والغـلو ، وكان هذا الانفصام مدعاة لفشل كافة ثورات الزيدية رغم كثرتها وخطورتها.

أما الفرع الآخر الذي يمثله الشيعة الامامية فقد انقسم إلى شعبتين امامية

أثني عشرية واسماعيلية وقد علا شأن الاسماعيلية حتى احتوا في مذهبهم غالبية الاثني عشرية ، وعلى خلاف الزيدية عمد الاسماعيلية إلى الدعوة السرية المنظمة بعد فشل الثورات الزيدية الهوجاء .

فطن الاسماعيلية إلى خطورة التناقضات الاجتماعية في العراق في عصر تسلط الأتراك فكيفوا مذهبهم بما يتيح لهم استقطاب الطبقـات المستضعفة . فأفادوا من التيار العقلاني في نسج عقائدهم المذهبية ، ولم يجدوا غضاضة في الأخـــذ من التراث الوثني ما تضمنه من نزعات عقلانية انسانية [٤٨] ، كما تبنوا مطلب العدالة الاجتماعية للجماهير الساخطة في العراق ، ومزجوا بين التيارين في أطار مذهبي ديني ، ذلك ان منزلتهم الدينية السامية – باعتبارهم من آل البيت – أكسبت النزعة العقلانية والعدل الاجتماعي طابعاً دينياً مميزاً . ومن هنا يمكن تفسير رواج دعوتهم وشدة الاقبال عليها ، إذ كان للعامل الديني أثره في اعطـــاء الثورات الاجتماعية أطارها الشرعي ، فضلاً عن مضمونها الايديولوجي وفي ذلـك يقول أحد الدارسين [٥٠] لا يعرف التاريخ الاسلامي مذهباً ثورياً لا يستند إلى أساس روحي أو حركة ثورية عامة لا ترجع إلى الدين ، وفي شيء من التفصيل قـــال باحث آخر [٥١] .. كان من المألوف في العصور الاسلامية ان تظهر الجماعات الداعية إلى الثورة السياسية مستنيرة بالمذهب الشيعي في سبيل نشر رسالتهـــا وتأليب رجالهم إلى ان يستتب لها الأمر فتسفر عن حقيقة أمرها .. ولقد كان الوتر الشيعي من أهم هذه الاوتار الاسلامية حساسية ، وأفـاد منظمو الحركات السياسية منه في بث دعوتهم وتأليب النـــاس حولهم . وسواء اكانت الدعوة الاسماعيلية أحتوت الثورة الاجتماعية في العراق .. أو ان الثورة الاجتماعية أستترت بالدعوة الشيعية لخدمة أغراضها . فالثابت ان اللقاء بين الدعوة والثورة قد تم وأسفر عن نجـــاح الثورة ، التي انفصلت عن الدعوة الاسماعيلية ما كان للجماهير الساخطة ان تحقق مطالبها ، فقد أذكت الدعوة فيها الوعي الثوري ، وأعطت الثورة مشروعية الانطلاق ، كما ان الدعوة الدينية وحدهـــا لم تكن

لتحقق أهدافها ما لم تضع وزناً لمسألة العدل الاجتماعي [٥٢] .

وعلى ذلك ، ارتبطت الحركة القرمطية بالدعوة الاسماعيلية ، فكان الامام الاسماعيلي يقيم بسلمية – جنوبي حمص – مستتراً بينما يدعو الدعاة له في الامصار وكان داعيته بالعراق – ويدعى حسين الاهوازي – هو الذي اتصل بحمدان بن الاشعث الملقب بقرمط [٥٣] وجنده في سلك الدعوة الاسماعيلية . واستطاع حمدان بث الدعوة في سواد العراق والبحرين ، ولما استشعر القدرة على الاستقلال انفصل عن الدعوة وعمل لنفسه ، ومهما قيل عن أسباب الانشقاق [٥٤] ، فالثابت ان الحركة القرمطية افادت الدعوة الاسماعيلية وفوتت عليها غرضها في احتوائها ، وهذا يؤكد ضآلة الجوانب الانتقادية المذهبية بالقياس إلى المضمون الاجتماعي للحركة . والدليل على ذلك ان زعماءها لم يتورعوا عن اظهار ميلهم لخلفاء بني العباس أحياناً ، ثم اعلان ولائهم للفاطميين في أحيان أخرى وفقاً لمقتضيات الحال وحفاظاً على دولتهم من أخطار القوتين الاعظم ، كما لم يتقاعسوا في غزو أراضي الدولتين معاً حين كانت تسنح لهم الفرص [٥٥] والدارس لعقائد القرامطة ونظمهم يلمس اختلافات جوهرية بينها وبين العقائد والنظم الاسماعيلية رغم تأكيد بعض المؤرخين [٥٦] على ان القرامطة أحد فروع الاسماعيلية .

لا شك ان حمدان بن الاشعث – ذلك القروي النبطي – قد أوتي مقدرة فذة وذكاء ثاقباً أهله لرئاسة الجهاز السري الاسماعيلي في العراق خلفاً للحسين الاهوازي الداعية الاسماعيلي . وفي الفترة ما بين عامي ٢٦١ هـ ٢٧٨ هـ دأب على تنظيم الدعوة واحكام خططها ، وفي عام ٢٧٨ هـ أعلن الثورة على بني العباس ودحر جيوشهم الواحد تلو الآخر واستطاع ارساء قواعد دولة مستقلة في سواد العراق تولى حكمها حتى عام ٢٩٦ هـ ، وتطلع القرامطة للأستيلاء على بلاد الشام وأحرزوا عدة انتصارات في هذا الصدد ، لكن العباسيين أفلحوا في ايقاف توسعهم ثم القضاء على دولتهم بالعراق في النهاية ، بينما أخفقوا في اسقاط قرامطة

البحرين فظلت دولتهم قائمة حتى سنة ٣٩٨ هـ .

ونحن في غنى عن سرد تاريخ القرامطة في العراق والبحرين ، وما يعنينا هو ان نقف على عبقرية ذلك العمل السري الذي أقام تلك الدولة لتظل شوكة في جنبي الخلافتين العباسية والفاطمية ما ينيف على قرن من الزمان .

ومعلوماتنا في هذا الصدد مستمدة من المصادر المعادية للقرامطة مثل كتاب كشف اسرار الباطنية والقرامطة للحمادي اليماني وكتاب فضائح الباطنية للغزالي ، وفيها يتضح الخلط بين الدعوة القرمطية والدعوة الاسماعيلية . حقيقة ان الدعوة القرمطية تأثرت إلى أبعد الحدود بالنظام السري الاسماعيلي ، لكن كانت لها سماتها المميزة وقسماتها الخاصة. فالدعوة الاسماعيلية ذاتها تفاوتت في تقاليدها ونظمها باختلاف البيئات التي قامت فيها،فالاسماعيلية في سوريا تختلف عقائدياً وفلسفياً واجتماعياً عن الاسماعيلية في اليمن، القرامطة في تنظيمهم السري على نهج دورة الفلك، والاسماعيلية في فارس غير الاسماعيلية في المغرب . وهكذا [٥٧] كذلك اختلفت الدعوة الاسماعيلية بتفاوت الازمنة فنجد بين الاسماعيلية في القرن الرابع وبين متأخريهم في القرن الخامس الهجري بونا بعيداً [٥٨] .

ومع ذلك يمكن معرفة طبيعة الدعوة القرمطية ونظمها واساليبها ومدى تأثرها بظروف المجتمع وروح العصر . وأول ما يسترعي الانتباه ان قرامطة العراق والبحرين غير الفاطميين في مصر ، وصابئة حران في فلسفة دعوتهم وتنظيماتهم . ولما كان للصابئة باع طويل في علم الفلك ، فقد سار القرامطة وأفادوا من ثقافة العصر وبالذات من الفكر [٥٩]فاعتقدوا ان تدابير العالم منوطة بالكواكب السيارة السبع [٦٠] لذا بدأت دعوتهم للامام الاسماعيلي السابع ، كما جرت على نسق الدعوة الاسماعيلية في تقسيم منطقة الدعوة إلى اثني عشر

شهراً ، والشهر إلى ثلاثين يوماً ، واليوم إلى أمرة كل واحد منهم ثلاثون نقيباً ، يأتمر بأمر كل منهم اربعة وعشرون داعية ، وهذا التقسيم قائم على أساس فلكي، فالسنة تنقسم إلى اثني عشر شهراً ، والشهر إلى ثلاثين يوماً ، واليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، هكذا أفاد القرامطة من الخبرة الفلكية في استخلاص نظرة فلسفية الكون أثرت في نظام دعوتهم ، ومن هنا يصدق قول [٦١] ميلز ، بتأثر القرامطة بالمذاهب القديمة التي كانت بالعراق .

ولما استقل حمدان بن الاشعث بأمر الدعوة وصار داعياً مطلقاً [٦٢] ظل محافظاً على الفلسفة السبعية [٦٣] فجعل مراتب الدعوة سبعاً لكل منها بلاغاً حسب رتبة الفرد في البناء الهرمي التنظيمي ، فالبلاغ الأول للعامة والثاني لمن فوقهم قليلاً ، والثالث لمن دخل في المذهب سنة ، ثم يعطي بعد ذلك بلاغاً كلما طال بقاؤه سنة أخرى حتى يصل الى الدرجة السابعة فيتلقى البلاغ السابع [٦٤] والبلاغ الأخير يتضمن اسرار المذهب وحقائقه الاساسية [٦٥] .

ولعل اهم هذه الحقائق التي كشف عنها حمدان لخاصته من النقباء انه يدعو لنفسه وليس للامام الاسماعيلي في حين ان ما عداهم قد حجب عنهم هذا السر ، فكان النقباء يعطون الدعاة خواتيم من الطين الأبيض مكتوباً عليها : محمد بن اسماعيل الامام المهدي ولي الله [٦٦] حتى يقبل الاتباع على الدعوة لارتباطها بآل البيت .

وقد حرص حمدان على اختيار النقباء من أقاربه واصهاره [٦٧] ، ثم حددلهم اقاليم الدعوة فانتشروا فيها [٦٨] . وكانت الصلة بينه وبينهم وطيدة ومحكمة ، ويعزى اليه استخدام الحمام الزاجل في تبادل الرسائل [٦٩] مع نقباء الدعوة .

اما الدعاة فكانوا على مرتبتين : الاولى « المستجيب » والثانية « المكاسر » وقيل ان عبادان — صهر حمدان — وضع كتاباً في شروط اختيار الدعاة عرف

بكتاب « الحدود » حدد فيه صفات الدعاة كالعلم والتقوى والسياسة والمداراة والمخاتلة والقدرة على الجدل والخطابة .. الخ ..

فالداعي « المستجيب » وجب ان يكون ذكياً حسن المظهر قـــادراً على التأثير وجذب الاتباع ، وتقف مهمته عند هذا الحد لذلك فهو أشبه بكلب الصيد الذي يجلب الطرائد على حد بعض الدارسين .

فاذا ما تمرس في الأمر واظهر كفاءة ومقدرة تحول إلى مرتبة « المكاسر » أي الذي يستطيع ان يكاسر حجج خصومه ، ولذا وجب ان يكون عالمـــا بالدعوة متبحراً في العالم قادراً على منازلة شيوخ المذاهب الأخرى ومحاجاتهم وتشكيك العامة في معتقداتهم المذهبية عن طريق تفنيد اسانيد شيوخهم ، كما وجب ان يكون لبقا قادراً على اثارة المشكلات التي تمس حياة الناس ، والقاء مسئوليتها على أولي الأمر ، واقناعهم انه لا مناص للخلاص الا بالدعوة «للمهدي المنتظر » الذي يدعو اليه . وغالبا ما كان المكاسر يختار من رؤوس العصبيات القوية حتى تحميه وتشد ازره اذا ما حاقت به الاخطار،او تلتف حولهوتدخل في دعوته لعلو مكانته « فالناس على دين ملوكهم » .

ولم يترك حمدان للدعاة مطلق الحرية في الدعوة ، انما حـدد لهم الاساليب والوسائلووضعلهم الخطط التي يلتزمون بتنفيذها،والمراجعالسنية والشيعية[٧٠] تذكر مراحل تسعا يتبعها الداعية في كسب الاتبـــاع .. وهي التفرس ، والمؤانسة ، والتشكيك ، والتعليق ، والربط . والتدليس ، والتلبيس ،والخلع والسلخ ونحن نرجح ان هذه المراحل كانت سبعا فقط جريا على الفلسفة السبعية في التنظيم ، ونعتقد ان حالتي « التدليس والتلبيس » من نسج خيـــال خصوم القرامطة لتشويه دعوتهم ، فليس معقولا ان يصم القرامطة انفسهم « بالتدليس والتلبيس » كما ان وضعها بين مرحلتي « الربط والخلع »تدليس واضح فبدونها

يبدو التسلسل المرحلي منطقيا من ناحية ومتسقا مع روح النظام وفلسفته السبعية من ناحية أخرى .

وفي المرحلة الاولى – مرحلة التفرس – يختار الداعية بعين فاحصة الشخص المراد استقطابه للدعوة ، فيخاطبه بلغته المحببة ، مدخلا في روعه انه على نفس مذهبه سنيا كان او خارجيا او شيعيا [٧١] الخ .. متعاطفا معه فيما يعـاني من مشكلات ، محاولا القاء تبعتها على الخلافة .

فاذا لمس منه استجابة زاد في تودده اليه ومؤانسته وهون من أمر ما أشكل عليه مطمئنا اياه بأن الخلاص لا محالة آت على يـــد احد رجالات آل بيت الرسول (ص) .

ثم بعد ذلك تأتي مرحلة التشكيك ، وفيها يرمي الداعي إلى تحرير التابع من معتقداته المذهبية فيربط بين المذهب السائد وبين الظلم الاجتماعي ..وينتهي إلى فساد سياسة الحكام ترجــع لفساد مذهبهم ، فالتشكيك اذن يكون في مذهب الدولة لا في العقيدة الاسلامية كما يزعم مؤرخو السنة والشيعة .

وحين يتشكك التابع في مذهب الدولة ويلح في طلب مذهب بديل يتيح له من ازمته مخرجا ، يتريث الداعي حتى يتاكد من صدق عزيمته ، فاذا تبين له ذلك صارحه بضرورة أخذ العهد والميثاق بالتكتم وعدم افشاء اسرار المذهب البديل ، واذا تشكك الداعي في نواياه اعرض عنه . لذلك تسمى هذه المرحلة « بالتعليق » ، اي التي يتعلق بها ويتوقف عليهـــا دخول التابــع في الدعوة والانخراط في سلكها .

فاذا ما اظهر التابع استعداده للالتزام بالطاعة لامـــام من آل البيت

والاستجابة لأوامر الداعي وتنفيذها بدقة وتفان أخذ عليه الداعي عهداً بذلك بمقتضاه يصبح مرتبطاً بالدعوة [٧٢] . ومن هنا عرفت هذه المرحلة « بالربط » .

ويرتبط بها بداهـــة مرحلة الخلع [٧٣] . وتعني توقف التابع عن مباشرة تعاليم مذهبه السابق بعد إعلانه الدخول في الدعوة . وليس -كما يزعم الغزالي- تخلي التابع عن التكاليف الشرعية .

وحين يثبت الداعي التزامه بتعاليم الدعوة ومباشرة شئونها يكون قد انسلخ عـــن مذهبه السابق وأصبح عضواً في الدعوة القرمطية وبذلك يتم استقطاب العضو العامل في الدعوة بعد اجتياز تلك السبع والتسلم ببلاغاتها .. ونجد لذلك سنداً في رواية ابن النديم [٧٤] عن البلاغات السبعـــة » في الدعوة القرمطية .

مما سبق يتضح بجلاء أن الدعاة كانوا يقولون في دعوتهم على الربط بين القيم الدينية والعدالة الاجتماعية ، ومن هنا نجحوا في كسب الانصار ولو كانت الدعوة مذهبية فقط لما قدر لها النجاح والانتشار [٧٥]، فقد اعتمد الدعاة على القطاعات الفقيرة والطبقات الكادحـــة التي لم تكن التعقيدات المذهبية الملغزة تتفق وقدراتها العقلية [٧٦] لكن الجانب الاجتماعي الذي انطوت عليه الدعوة ممثلاً في اقرار مبدأ العدالة صادف استجابة لدى الجماهير الساخطة من الفلاحين والعبيد المسخرين والعمال والمهنيين في سواد العراق والبحرين بمدنه وقراه . ولا غرو فقد كان الدعاة يقدمون اليهم من الاموال مايعينهم على مواجهة أعباء العيش وشظف الحياة ، فضلاً عن وعدهم بأنهم سيرثون أملاك سادتهم وجلاديهم من أهل الظلم والجور[٧٧] وأن هذه الاملاك التي ستئول اليهم تصبح لهم حقاً مشروعـاً حسب الآية الكريمة «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » . لذلك نستبعد ما ذهب اليـــه أحد الدارسين [٧٨] من أن الجانب

الاجتماعي في الدعوة كان على حساب الجانب الديني حيث أوهم الدعاة أتباعهم أن « الانبياء والسلاطين أنزلوا الجماهير إلى مستوى العبوديـــة الاجتماعية » . ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية للبغدادي [٧٩] تقول أن « القرامطة اعتقدوا أن الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبـــوة كانوا أصحاب نواميس ومخاريق أحبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنرنجيات واستعبدوهم بشرائعهم » ، والبغدادي من كتاب الفرق الذين اعتبروا من خالف مذهب أهل السنة كفرة زنادقة . والثابت أن القرامطة نددوا فقط بالحكام دون الانبياء وحسبنا شهادة رحالة زار بلاد البحرين في عهدالقرامطة واعترف — رغم عدائه لهم « بأنهم يعترفون بنبوة محمد [٨٠] وأن ألويتهم كانت تحمل آيات من القرآن الكريم تؤكد على مفهوم العدالة في الاسلام ، وتدعو إلى تطبيقهـا ، وفي هذا المعنى ذكر ابن الأثير [٨١] أن علياً بن عيسى وزير المقتدر العباسي — وكان صاحب ضياع واسعة — قبض على قرمطي فأجابه قائلا « لما صح عندي أنه على الحق ، وانت وصاحبك — أي الخليفة — كفار تأخذون ما ليس لكم » . وفي ذلك دلالة ناصعة على أن الدعوة القرمطية كانت تنشد عدالة الاسلام وليس هدم شريعته ، بل استهدفت الاطاحة بالحكام لخروجهم على هذه الشريعة .

وقد وفى حمدان بن الاشعث بما عهد اليه أصحابه بعد قيام الدولة ، فقد توخى تطبيق العدالة الاجتماعية في صورة مثلى فيما عرف بنظام « الالفة » الذي يعد تجربة اشتراكية فذة تثير الاعجاب « إذ نزل الفرد عما يملكه للجماعـــة ، وأصبح ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعـــة وما يبذله من نشاط في نصرة دعوتها هو الذي يحدد مكانه ووضعـــه في المجتمع » على حد تعبير باحث معاصر [٨٢] ولا يخالجنا شك في أن حمدان استوحى هذا النظام من تعاليـم الاسلام ، والقرآن الكريم زاخر بالآيات التي تحض على الالفة والتعاون لصالح الجماعة ، قال تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخواناً » ، « ولو أنفقت ما في الأرض جميعاً مـا ألفت بين

قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم » ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان .... الخ .

وقد أورد النويري [٨٣] معلومـــات مثيرة عن تلك التجربة الرائدة ، إذ يقول : ثم فرض عليهم الالفة ، وهو ان يجمعوا أموالهم في موضع واحد وان يكونوا فيه اسرة واحدة ، ولا يفضل أحد منهم صاحبه وأخاه في ملك يملكه. واقام الدعاة في كل قرية رجلا مختاراً من ثقاتها يجمع عنده أموال أهل قريته من بقر وغنم وحلى ومتاع وغيره ، وأخذ كل رجل منهم بالاجتهـــاد على صناعته والتكسب بجهده ليكون له الفضل في رتبته ، وجمعت المرأة كسبها من مغزلها ، والصبي اجرة نظارته للطير ، وأتوه بها. فلم يتملك أحد منهم الا سيفه وسلاحه ، ولم يختلف ذلك النظام بعد سقوط قرامطة العراق انما استمر في دولتهم بالبحرين ، وأثار اعجاب ابن حوقل [٨٤] الذي بارك صورة واضحة عن نظام الحكم في هذه الدولة . ويتضح انه كان أشبه بالجمهورية الديمقراطية [٨٥] منه بالملكية [٨٦] الوراثية .

ويخيل الينا ان حمدان قرمط لم يبتدع هذا النظام ابتداعا ، انمـــا اجتهد في تطبيق مفهومه للعدالة الاجتماعية في الاســلام بما يتوائم وظروف مجتمع زراعي صناعي مستفيداً في ذلك من الأفكار والآراء ذات الطابع الانساني في الحضارات السابقة بما لا يتعارض ومبادىء الاسلام ، واجتهاده في هذا الصدد أشبه باجتهاد عمر بن الخطاب حـــين شرع في تنظيم الدولة الاسلامية بعد الفتوحات الكبرى [٨٧] .

ولم يكن هذا النظام متأثراً في فلسفته بالعقائد الغنوصية النصرانية القائلة بتأليه الحـكام على أساس نظرية الحلول كما ذهب ابن حزم [٨٨] ونقـــله عنه آدم ميتز [٨٩] . كما لم يكن احياء للمذاهب الفارسية القديمة كالمزدكية ومـــا تلاها من آراء الخرمية والبابكية الداعية إلى الاباحية والشيوعية في المال والنساء كما زعم

البغدادي[٩٠]فكل هذه الافتراءات من نسج خصوم الحركة كالبغدادي والغزالي والحمادي ومن نقل عنهم ، وكلهم رأوا في الحركة تمثيلاً لجهود العقائد التي غلبها الاسلام لتندس فيه فتقضي عليه أو تحل محله أمـــا بشكلها القديم أو بشكل الحادي خالص [٩١] .

وعلينا ان نناقش ما أنطوت عليه تلك النظرة من غلو واسراف مع تبيان مدى تأثر الحركة القرمطية بالمؤثرات الاجنبية ، وكيف ان هذه التأثيرات لا تنال من الطابـــع الديني الاجتماعي للحركة .

فالذين يتهمون القرامطة بالقول « بالحلول » و « التناسخ » ليسوا على صواب فهذا الاعتقاد لم يكن ليخدم دعوتهم في شيء إذ ان حلول روح أحـــدهم في ثور وفي غيره لا يؤكد صحة الدعوة أو يوضح سموها[٩٢]. ولو ان القرامطة اعتقدوا بأن روح الله حلت في الامام الاسماعيلي لمـــا خرجوا عليه واستقلوا بدعوتهم ، ولما ناصبوا الائمة الفواطم العداء ، واتهام ابن حزم القرامطة بتأليه حاكمهم أبي سعيد الجنابي لا يتفق وانقســـام القرامطة على أفراد اسرته شيعاً وأحزاباً متنافسة [٩٣] .

والقول بدعوتهم إلى الاباحية والشيوعية الجنسية زعم مردود فنده بعض الدارسين المعاصرين من أمثال برنارد لويس ومحمد عليان وعبد الجليل حسن .

فيذكر لويس [٩٤] ان هذا الفهم الخاطىء منسوب إلى نظام الملك – مؤلف سياستنـــا الذي اعتبر الحركة القرمطية امتداداً للمزدكية ، بيد ان المزدكية نفسها لم تدع إلى الاباحية ، كذلك يعزى إلى تحامل مؤرخ شيعي – هو ابن رزام – على القرامطة لاسباب سياسية ، فنقل عنهما من جاء بعدهما دون روية أو تمحيص ، ونعتقد ان نظام الملك – وهو سني المذهب – نظر إلى المرأة نظرة ازدراء فاعتبرها مخلوقاً فاسداً ومستودعاً للشرور والاثام [٩٥] ، لذلك تجنى في احكامه

على المرأة القرمطية التي تبوأت مكانة سامية في المجتمع ، فاعتبر سفورها وقيامها بالعمل جنباً إلى جنب مع الرجل وتحملها كافة الاعباء والمسئوليات على قـــدم المساواة ، اعتبر ذلك نوعاً من الاباحية المرذولة كما ان نظـــام الملك كان سني المذهب متعصباًلآراء الاشاعرة والحنابلة فضلاً عن كونه وزيراً للدولةالعسكرية السلجوقية التي أسرفت في اضطهاد الاحزاب الاسماعيلية .

اما ابن رزام الذي ادعى ان حمدان قرمط كان يجمع الرجال والنساء في ليلة معلومة فيختلطون، فكان مدفوعاً في دعواه بتعصبه الشديد للمذهب الاسماعيلي الذي انشقت عنه الحركة القرمطية فوصمها بأبشع التهم على سبيل تشويههـــا والانتقاص من قدرها .

وينفى الاستاذ عليان عن القرامطة تلك التهم على أساس ان نظام الوراثة الذي حرص القرامطة على اتباعه والحفاظ عليه ، ومـــا تبوأته المرأة في المجتمع القرمطي من احترام ، ومـــا عرف عنه من قوة الرابطة الزوجية ، كل ذلك لا يتسق ومنطق الاباحية (٩٧) .

اما حجة الاستاذ عبد الجليل حسن فقامت على أساس ان المزدكية والخرمية كانتا حركتين اجتماعيتين ثوريتين ، أعلنتا الحرب على نظام الطبقات واستهدفتا العدالة والمساواة ، وارتبط بتعاليمهـــا الثورية رفض النظم الاجتماعية المتخلفة المرتبطة بنظام الطبقات المغلقة ، والتخفيف من غلواء قوانين الزواج لصالـــح الطبقات المستضعفة . فقد دعا مزدك إلى انه في وسع الرجل ان يتنازل عن احدى زوجاته إلى رجل آخر مسه الاملاق ، وهذا مبدأ انساني – فيما نعتقد – أخذ عن الرسول (ص) حينما أخى بين المهاجرين والانصار ، فـكان الرجل من الانصار يطلق احدى زوجاته ليتزوجها المهاجر . كما فند الاستاذ عبد الجليل دعوى اباحية « الخرمية » – وتعني مذهب اللذة حسب تفسير أعداء الحركة –

على أساس تناقض الروايات في هذا الصدد،ففي الوقت الذي زعم فيه البغدادي مثلا ان الخرمية يمارسون الشيوعية الجنسية ذكر في موضع آخر انهم بنو مساجد للمسلمين . وكانوا يعلمون اولادهم القرآن الكريم (٩٨) .

قصارى القول ان التهم التي وجهت إلى القرامطة كالقول بالحلول والتناسخ ، والدعوة إلى الاباحات والمحرمات أمر لا يتفق وطبيعة الحركة وسجل تاريخها المشرف .

لكن الذي لا شــك فيه ان التجربة القرمطية أفادت من ميراث الافكار المستنيرة في النظم والنظريات الشرقية والغربية على السواء وكيفتها بمـا يتفق وطبيعة العصر دونما تعارض مع تعاليم الاسلام . ونعتقد ان القرامطة افادوا في نشر دعوتهم وتنظيم مجتمعهم من النهضة العلمية وحركة الاستنارة في هذا العصر فقد أنعكس تقدم علم الفلك مثلاً عند صابئة حران على فلسفة دعوتهم السرية كما ألمحنا سلفاً .. كذلك أفادوا في ارساء نظمهم السياسية والاجتماعية من الآراء التي طرحها افلاطون في جمهوريته ، والتي تأثرت بها الفلسفات الشرقية والغربية على السواء فيما بعد ، ووجدت صداهــا في الفلسفة الاسلامية حتى ليذهب سباين (٩٩) إلى ان كتاب الجمهورية لافلاطون كان كتاب كل عصر ، استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوعاً .

حاول افلاطون في الجمهورية تقرير الاصول الضرورية أو وضــع التخطيط الأمثل لقيام جمهورية مثالية أو مدينة فاضلة تنتفي فيها كل الشرور والاثام التي زخرت بها المجتمعات المعروفة الى عهــده ، بحيث تعم الفضيلة وتسود العدالة ويحدث الوفاق بين سكانها (١٠٠) ، ومع ان افلاطون أفرط في مثاليته فكانت جمهورية يوتوبية صعبة التحقيق ، ومع انه قد تخلى عن كثير من آرائه عندمــا وضع كتابه « القوانين » استئناساً بهذا الافراط ، فقد احتذى الفلاسفة المسلمون حذوه وتأثروا بافكاره إلى حد بعيد، واذا كانت جماعة اخوان الصفا التي نشأت

في منتصف القرن الرابـع الهجري – أي بعد قيام دولة القرامطة – قد صاغت كثيراً من رسائلها بوحي من آراء افلاطون في الجمهورية ، فان فيلسوفاً اسلامياً كالفارابي الف كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » – قبل ظهور الدعوة القرمطية – على غرار جمهورية افلاطون ، وغني عن القول ان الفارابي مزج بين آراء افلاطون وفلسفة ارسطو ومبادىء الاسلام بما لا يدع للشك سبيلا [١٠١] وقـــدم صورة جديدة ليوتوبيا اجتماعية صعبة التحقيق . اما القرامطة فقد كانوا أول من طبق اعطائها صبغة اسلامية مميزة . يتضح ذلـك برصد أوجه التقارب والاتفاق بين آراء افلاطون الطوبوية وبين التجربة القرمطية .

لقد بنى افلاطون فلسفته على أساس فهمه للنفس الانسانية التي تجمع حسب تصوره بين قوى ثـــلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية ، لذلك رأى تقسيم العمل داخل جمهوريته بين طوائف ثلاث : جماعة الحكام وجماعة الحراس ، وجماعة المنتجين ، وهذه الجماعات الثلاث يجب اعدادها وتنشئتها منذ الطفولة ، ويعد الحكام اعدادا خاصـــاً حتى يكتسبوا فضيلة الحكمة والحزم فيصيروا فلاسفة ، والحراس يغرس فيهم فضيلة الشجاعة والمخاطرة ، والمنتجون ينشأون على فضيلة العمل والعفة والاعتدال وهذه الجماعات جميعاً ترتبط برباط الأخوة والمساواة والتعاون على ما يكفل سعادة الجميـع ليس الا . والتفرقة بينها قائمة على أساس تقسيم العمل ورأي افلاطون ان العدالة لا تتحقق مع وجود مبدأ الملكية ، لذلك دعا إلى الغائها باعتبارهـــا شراً مستطيراً ، كما نادى بالشيوعية الجنسية بين طبقة الحراس ، لكنه عدل عنهـــا بعد ذلك في كتاب القوانين ، وأشاد بالنظام الأسري وأكد على تعزيز الروابط العائلية [١٠٢] .

فالى أي مدى انعكست هذه الفلسفة على التجربة القرمطية ؟؟ تطالعنـــا المصادر بوجود طبقة مستنيرة عاقلة بيدها زمام السلطة ومقاليد الحـكم ، رئيسها عادل غـــير مستبد يسترشد بجماعة الشورى التي عرفت بالعقدانية [١٠٣] أي

أصحاب الحل والعقد– ومبدأ الشورى عصب الديموقراطية السياسية في الاسلام– وهذه الجماعة على قدم المساواة مع الحاكم الذي هو أحدهم primus inter pares . عنهم في شيء ويحكم بالعدل والانصاف ، وفق نصيحة اقرانه ، السيد وهم الاشيرة [١٠٤] والجميع من رجال الدعوة المحيطين بأسرار العلم والحكمة . اليست هيئة الحكم هذه شبيهة بحكومة الفلاسفة – عند افلاطون – التي أدركت المعاني الكلية للعدل والجمال والخير الأسمى . ولا ينفرد واحد منهم بالسلطة بل تتولى جماعة الفلاسفة المشورة [١٠٥] ؟ .

كما تولى شؤون القتال في المجتمع القرمطي جماعة خاصة من المحاربين الذين كانوا يعدون منذ الطفولة اعداداً عسكرياً صرفاً وفق نظام للتربية متعارف عليه فكانوا يجمعون في دور خاصة ويركبون الخيل ويتعلمون الفروسية وحمل السلاح ويذكر المقريزي [١٠٦] ان جماعة المقاتلة في الاحساء بلغت عشرين الف جندي على استعداد للتضحية والفداء، وكانوا في شجاعتهم في القتال مضرب الامثال [١٠٧] من الواضح اذن ان القرامطة تأثروا في هذا الصدد بآراء افلاطون فيما يتعلق بطبقة الحراس التي كانت تعد منذ طفولتها اعداداً رياضياً فاذا بلغوا الثانية عشرة يزاولون التدريبات العسكرية ويتفرغون للحرب تفرغاً تاماً [١٠٨] .

اما قطاع المنتجين في المجتمع القرمطي فكان ينهض برسالته على خير وجه وقد ذكر ناصر خسرو [١٠٩] ان ثلاثين الفاً كانوا يعملون في الاحساء بالزراعة وفلاحة البساتين ، وان العمال والمهنيين كانوا ينتظمون في جماعات متخصصة ، وحتى النساء والاطفال كانت لهم اعمالهم المحددة كما أشار النويري .

كما كان القرامطة يقدمون العون لكل صاحب صناعة ينزل دولتهم ويعدون بيوتاً خاصة لسكناهم على حساب المجموع ، فوجه الشبه من ثم كبير بين القوى العاملة بنظامها في المجتمع القرمطي وبين آراء افلاطون عن تكريس طبقة خاصة للمنتجين تقوم على أساس من التفاني والعفة والتعاون والاعتدال [١١٠]

والوضع السامي الذي حظيت به المرأة في المجتمع القرمطي ومساواتها بالرجل في تحمل المسئوليات والاعباء [111] ، يقابله حرص افلاطون على مبدأ المساواة بين الجنسين . فلم يميز في نظـامه التربوي بين البنين والبنات ، وأدرك ضرورة استغلال كافة قوى المجتمع وتكريسها لخدمة الدولة [112] .

لذلك يمكن القول بأن القرامطة تأثروا إلى حد بعيد بآراء افـلاطون حين اقاموا تجربتهم الاشتراكية في العراق والبحرين بعد تكييفها مع الواقع الاجتماعي واكسابها طابعاً مميزاً يستند بالدرجة الأولى على مبدأ العدالة في الاسلام .

المراجع والحواشي

(١) ابن النديم : الفهرست جـ١ ص ١٨٩ .

(٢) نهاية الأرب جـ ٢٣ ورقة ٥٧ مخطوط .

(٣) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري جـ ٢ ص ٦٩ .

(٤) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٢١٧ .

(٥) التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٦) الفرق بين الفرق ص ٢٧٨ .

(٧) فضائح الباطنية ص ٤٧ .

(٨) نفسه ص ٢٩ .

(٩) تاريخ الامم والملوك جـ ٨ ص ١٥٩ .

(١٠) نفسه ص ١٦٢ .

(١١) اتعاظ الحنفا ص ١٠٧ .

(١٢) نفسه ص ١٣٠ .

(١٣) عبد الجليل حسن : ثورة الغاضبين ـ مجلة الكاتب عدد ١١٧ ص ١٥٦ .

(١٤) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري حـ ٢ ص ٦٢ .

(١٥) نهاية الارب حـ ٢٣ ص ٦٩ .

(١٦) راجع : المسعودي : مروج الذهب جـ ٤ ص ٩ وما بعدها ، وحسن محمود : العالم الاسلامي في العصر العباسي ، الفصل الخاص بعصر استبداد الاتراك .

(١٧) هذه النظرة فندها فلهوزن وجولد تسيهر ، كذلك بيكر وفان فلوتن اللذان اكدا على البعد الاجتماعي لحركة القرامطة . راجع التفصيلات التي وردت عن هذا الموضوع في كتاب لويس : أصول الاسماعيلية ص ١٨٩ — ١٩١ .

(١٨) تاريخ الكوفة ص ٥٢٠ .

(١٩) المنتظم المنشور ، مجلة Revisto degli studi Orientoli; vov. xlll, P. 269.

(٢٠) تاريخ الامم والملوك جـ ٨ ص ٢١٤ ، ١٥ .

(٢١) المسعودي : التنبيه والاشراف ص ٧ .

(٢٢) عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، المقدمة .

(٢٣) مسكويه : تجارب الامم جـ ٢ ص ٩٧ .

(٢٤) قدامة بن جعفر : الخراج ص ٢٤١ .

(٢٥) عن مزيد من التفصيلات حول الاقطاع الاوربي راجع :
Paihtev: history of the Middie ages. P. 112. sc 9.

(٢٦) الاصطخري : المسالك والممالك ص ٨٠ .

(٢٧) الماوردي : الاحكام السلطانية ص ١٧٣ .

(٢٨) تجارب الامم جـ ٢ ص ٩٩ .

(٢٩) نفسه ص ٩٨ .

(٣٠) نفسه ص ٩٩ .

(٣١) آدم ميتز : جـ ٢ ص ٣٧٩ .

(٣٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ ، والغزالي رغم مكانته في العلم لم يستطع ان يتحرر من وضعه الطبقي ، فقد كان منعما مترفا ، ربيب بلاط

السلاطين السلاجقة وقصور وزرائهم ، فصلته بالوزير السلجوقي نظام الملك في غنى عن التعريف ، لذلك فهو حين يزدري العامة ويصفهم بالجهل لا يعني نعتهم بعدم العلم كما يتبادر الى الذهن بقدر ما يعبر عن نظرة طبقية استعلائية . وهو امر نجده ايضا في عصر متأخر حينما يحتقر الجبرتي العامة فيسميهم «الحرافيش» تميزا لهم عن الطبقة الموسرة من «اولاد الناس» . وفي ذلك دلالة واضحة على ارتباط الفكر السلفي عموما بالسلطة واتحاد التيار العقلاني بالعدالة الاجتماعية .

(٣٣) راجع آراءنا في هذا الصدد بمجلة الكاتب عدد مارس سنة١٩٧٣ في الندوة التي عقدتها المجلة تحت عنوان «الدين والمنهج العلمي» .

(٣٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠٤ .

(٣٥) Paisson d,al Halladj. Voi. i. P. 340.

(٣٦) عبد العزيز الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٣٧) عن هذا الموضوع راجع الفصل الذي كتبه دي بور عن جماعة اخوان الصفا في كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية» وكذلك كتاب «اخوان الصفا» للدكتور جبور عبد النور .

وهذه الجماعة ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كجماعة فكرية سرية مركزها البصرة ولها فروعها في كثير من مدن العراق، وظهورها كحركة فكرية تستهدف «التنوير» وتوعية «الاخوان» بمفاسد النظام العباسي نتيجة طبيعية لاخفاق الحركات الثورية التي واجهتها الخلافة بالعنف والبطش ، وتركيزها في الدعوة على مدن العراق يوضح استحالة اتباع أسلوب الثورة الذي لم ينجح الا في الاطراف . فبعد سقوط قرامطة العراق سنة ٣١٦ هـ تلقف اخوان الصفا الدعوة بأسلوب جديد يعتمد على الكلمة لا السيف ، فالفوا مجموعة من الرسائل في الفلك والرياضيات والجغرافيا والموسيقى والاخلاق والفلسفة وتداولوها بين جماعتهم لاعدادهم فكريا كطلائع ثورية معادية للسلطة .

(٣٨) لمزيد من المعلومات حول النشاط البحري العباسي في البحار الشرقية راجع : جورج حوراني : العرب والملاحة البحرية في المحيط الهندي .

(٣٩) عن النشاط البحري الاسلامي في البحر المتوسط في أواخر

القرن الثالث الهجري انظر : محمود اسماعيل : الاغالبة .

(٤٠) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري جـ ٢ ص ٣٦٥ .

(٤١) الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ١١٤ .

(٤٢) البلدان ص ٥١

(٤٣) الدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٢٠ .

(٤٤) ميتز : المرجع السابق ص ٣٨٢ .

(٤٥) نفسه ص ٣٧٩ .

(٤٦) بلغ البؤس بين الفقراء مداه حتى ليذكر احد المؤرخين ان امراة من الكوفة كانت تقتفي اثر قافلة تجارية لتلتقط ما عساه يسقط من التمر في ردائها الرث المهلهل .

انظر : الاصبهاني : مقاتل الطالبيين ص ٣٤٠ .

(٤٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .

(٤٨) لعب التراث الفارسي دورا بارزا في هذا الصدد . وافاد الاسماعيلية والقرامطة من حركة التنوير في مدينة حران ـ مركز الصابئة ـ اذ كانت مركز اشعاع فكري في الفلسفة والفلك والطب .

(٤٩) كانت الايديولوجية الدينية ضروره اساسية لنجاح الثورات الاجتماعية في هذا العصر ، فالاتجاهات العقلانية البحتة لم تصادف نجاحا ووصم روادها بالمروق والزندقة وهذا يفسر لماذا لم ينجح المعتزلة في استقطاب الجماهير الساخطة رغم ما ينطوي عليه مذهبهم من جمع بين الاتجاه العقلاني والعدل الاجتماعي . كذلك فشلت الثورات الاجتماعية التي لم ترتكز على ايديولوجية دينية كثورة الفلاحين في عهد المعتصم التي تزعمها المبرقع اليماني سنة ٢٢٧ هـ ، وثورة الزنج في منتصف القرن الثالث الهجري رغم ما احرزته الثورة من نجاح . انظر : الطبري : جـ ٨ ص ٤٤ وما بعدهما ، عبد الجليل حسن : ثورة الغاضبين ـ مجلة الكاتب عدد ١١٧ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٥٠) انظر : عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ـ مقال بمجلة الشرق سنة ١٩٥٩ جـ ٤ ، ٥ ، ص ٥٦٩ .

(٥١) راجع : جبور عبد النور : اخوان الصفاء ص ٢٥ .

(٥٢) اورد لويس عدة ابيات من الشعر في هذا المعنى وهي :

تلوم علــى تركي الصــلاة حليلتــي
فقلت اغربــي عن ناظري انت طالق

فو اللــه ما صليت لله مفلســـا
يصلــي لــه الشيخ الجليــل وفائق

لمــاذا اصلــي اين ريعي ومنزلــي
وأين خيولي والحلــي والمناطــق

اصلي ولافتر مــن الارض يحتــوي
عليــه يمينــي ؟ انني لمنافــق

بلى ان علــى الله وســع لم أزل
أصلي له ما لاح فــي الجــو بارق

انظر : أصول الاسماعيلية ص ١٩١ .

(٥٣) الطبري : جـ ٨ ص ١٥٩ .

(٥٤) عن هذه الاسباب راجع : محمد عبد الفتاح عليان . قرامطــة العراق ص ٧٦ وما بعدها .

(٥٥) عن مزيد من التفصيلات راجع ــ ابن خلدون : العبر جـ٤ ص٩١،
Veit, G: Histoire de l'nation Fggtienne. P. 101 seg.
جمال سرور : النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٤ وما بعدها .

(٥٦) انظر : ابن النديم : الفهرست جـ ١ ص ١٨٧ ، المقريزي : اتعاظ الحنفا ص ١٠١ .

(٥٧) عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٨ .

(٥٨) : آدم ميتز : جـ ٢ ص ٩ .

(٥٩) ابن حيون : تأويل دعائم الاسلام جـ ١ ص ٢٩٧ .

(٦٠) الغزالي : فضائح الباطنية ص ١٦ .

(٦١) الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٧٢ .

(٦٢) اي يقوم بالدعوة دون ان يتبع احدا . انظر : المؤيد في الدين هبة

الله الشيرازي : المجالس المؤيدية جـ ٦ ص ٣٢٩ .

(٦٣) نعلم ان الاسماعيلية جعلوا مراتب الدعوة تسعا بدلا من سبع ، وهذا يدل على تمسك القرامطة بفلسفة التنظيم الفلكي على اساس ان الاسبوع سبعة ايام .

(٦٤) ابن النديم : الفهرست جـ ١ ص ٢٦٨ .

(٦٥) آدم ميتز جـ ٢ ص ٧٠ .

(٦٦) نفسه ص ٧٢ .

(٦٧) محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ١٦٢ .

(٦٨) المقريزي : اتعاظ الحنفا .. ص ١٠٣ .

(٦٩) آدم ميتز : جـ٢ ص ٤١٦ .

(٧٠) الغزالي ، فضائح الباطنية ، الديلمي : قواعد عقائد آل محمد .

(٧١) الغزالي : ص ٢١ .

(٧٢) وهاك نصه «يقول الداعي للمستجيب : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله عليه السلام ، وما اخذ الله على النبيين من عهد وميثاق ، انك تستر ما سمعته مني وتسمعه ، وعلمته من امري وامر المقيم بهذه البلد لصاحب الحق الإمام المهدي وامور اخوانه واصحابه وولده واهل بيته ، وامور المطيعين له على هذا الدين ، ومخالصة المهدي ومخالصة شيعته من الذكور والاناث والصغار والكبار ، ولا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا تدل به عليه الا ما اطلقت له ان تتكلم به او اطلق لك صاحب الامر المقيم في هذا البلد او في غيره ، فتعمل حينئذ بمقدار ما ترسمه لك ولا تتعداه ، جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك والزمته نفسك عهد الله وميثاقه ان تمنعني وجميع من اسميه لك وابينه عندك مما تمنع منه نفسك ، وان تنصح وللامام وفي الله نصحا ظاهرا وباطنا ، والا تخون الله ولا وليه ولا احدا من اعوانه واوليائه ومن يكون منه ومنا بسبب من اصل ومال ونعمة ، وانه لا راي ولا عهد تتناول على هذا العهد بما يبطله، فان فعلت شيئا من ذلك وانت تعلم انك قد خالفته ؛ فانت بريء من الله ورسله الاولين والآخرين ومن ملائكته المقربين ومن جميع ما انزل من كتبه على انبيائه السابقين ، وانت خارج من كل دين ، وخارج من حزب الله

وداخل في حزب الشيطان وأوليائه ، وخذلك الله خذلانا بينا يعجل لك بذلك النقمة والعقوبة ان خالفت شيئا مما حلفتك عليه ، بتأويل او بغير تأويل ، فان خالفت شيئا من ذلك فلله عليك أن تحج الى بيتـــه ثلاثين حجة نذرا واجبا ماشيا حافيا .. وان خالفت ذلك فكل ما تملكه في الوقت الذي تخلف فيه صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم، وكل مملوك يكون لك في يوم تخالف فيه فهم احرار ، وكل امرأة تكون لك او تزوجها في المستقبل فهي طالق ثلاثا ان خالفت شيئا من ذلك . وان نويت او اضمرت في يميني هذه خلاف ما قصدت فهذه اليمين من اولها الى آخرها لازمة لك . والله الشاهد على صدق بيتك وعقد ضميرك ، وكفى بالله شهيدا بيني وبينك .

قل : نعم .

فيقول المستجيب : نعم .

(٧٣) لا نعتقد في صحة ما ذكره الغزالي عن مرحلتي التدليس والتلبيس ويعني بهما التمويه على التابع ببعض المسائل الاعتقادية التي من شأنهـــا جعله يتنصل من العبادات ويلتزم بتأويلات الائمة الذين اودع الله فيهم اسرار العلم ، ومما يؤكد شكوكنا ــ فضلا عما ذكرناه سلفا ــ ان الديلمي يختلف مع الغزالي في تسمية المرحلة الثانية اذ بينما يسميها «التلبيس» يطلق عليها الديلمي «التأسيس» .

انظر : قواعد عقائد آل محمد ص ٤٢ .

(٧٤) الفهرست جـ ١ ص ٣٦٨ .

(٧٥) الطبري . جـ٨ ص ٢٣٠ .

(٧٦) النويري : جـ٢٣ ورقم ٥٨ .

(٧٧) المقريزي : اتعاظ الحنفا .. ص ١٠١ .

(٧٨) راجع : عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ٧٣ .

(٧٩) راجع : الفرق بين الفرق ص ٢٨٨ .

(٨٠) سفرنامه ــ الترجمة العربية ص ٢٢٥ .

(٨١) الكامل جـ ٨ ص ٨١ .

(٨٢) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٥ .

(٨٣) نهاية الأرب جـ ٢٣ ورقة ٥٨ .

(٨٤) المسالك والممالك ص ٩٥ .

(٨٥) عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٥ .

(٨٦) محمد جمال الدين سرور : النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٢ .

(٨٧) محمود اسماعيل : فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب ، مقال في كتاب «عمر بن الخطاب ــ نظرة عصرية» .

(٨٨) الفصل في الملل والاهواء والنحل جـ٢ ص ٧١ .

(٨٩) الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٧١ .

(٩٠) الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ .

(٩١) لويس : اصول الاسماعيلية ص ١٨٨ .

(٩٢) محمد عبد الفتاح عليان : ص ١٩٤ .

(٩٣) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي جـ٣ ص ٣٤٥ .

(٩٤) اصل الاسماعيلية ص ١٩٩ .

(٩٥) جرانفيل : تاريخ الادب في ايران ص ٢٦٢ .

(٩٦) الطبري : جـ ٨ ص ٢٤٤ .

(٩٧) راجع : قرامطة العراق ص ٢٠١ ، ٢١١ .

(٩٨) راجع : ثورة الغاضبين ص ١٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ .

(٩٩) تطور الفكر السياسي جـ١ ص ٧٨ .

(١٠٠) مصطفى الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره ص ٢٥ . وراجع ايضا :

dans l'école Philospohique Musulmane Madkoar: La piéce d. Ai Farabi .

(١٠١) نفسه ص ٦٠ . وراجع في هذا الصدد : ابراهيم بيومي مدكور (مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية) .

(١٠٢) عن مزيد من التفصيلات راجع سباين : ص ٢٨ وما بعدها ، الخشاب : ص ٢٠ وما بعدها .

(١٠٣) ابن حوقل ص ٢٥ ــ ٢٧ .

(١٠٤) لويس : ص ٢٥ ــ ٢٧ .

(١٠٥) الخشاب : ص ٣٣ .

(١٠٦) اتعاظ الحنفا ، ص ٢١٦ .

(١٠٧) اتسمت حروب القرامطة بالعنف والقسوة ، وذلك يرجع الى حماسهم الشديد لدعوتهم من ناحية ، ولما عانوه من بطش وتنكيل اعدائهم من ناحية اخرى . والمؤرخون يتحاملون على القرامطة ويصمون حروبهم بالوحشية والميل الشديد لسفك الدماء ، ويتخذون من حادثة هجومهم على مكة ونقل الحجر الاسود الى البحرين ذريعة لمزيد من التحامل . ومن المحقق ان هذه الحادثة كانت لها دوافعها السياسية ، ولم تعبر عن ميل طبيعي لدى القرامطة في السلب والابتزاز ، او عن رغبة في اهدار المقدسات الاسلامية ، لقد هدفوا من تلك الحملة الى اظهار الخلافة العباسية بمظهر العاجز عن الدفاع عن الاراضي المقدسة، حتى انهم رفضوا اعادة الحجر الاسود الى الكعبة مقابل «خمسين الف دينار من الذهب عرضها العباسيون عليهم» (ابن خلدون : العبر جـ ٤ ص ٨٩) . ثم اعادوه بعد ذلك عندما حققوا اغراضهم السياسية . والواقع ان المعاصرين لم ينظروا الى هذا الحادث باعتباره حادثا جللا كما فعل اللاحقون ، فقد انتهكت حرمة الكعبة مرتين وضربت بالمنجانيق في العصر الاموي ، كما كان المتصوفة آنئذ يعتبرون الحجر الاسود وتقديسه ضربا من الوثنية . (انظر: آدم ميتز : جـ٢ ص ٦٤) . لذلك وجب على الدارسين التخفيف من غلوائهم والنظر الى هذا الحادث على انه امر طبيعي املته طبيعة العصر وظروفه السياسية .

(١٠٨) الخشاب : ص ٣٠ .

(١٠٩) سفرنامة ص ٢٢٥ .

(١١٠) الخشاب : ص ٢٧ ٠
(١١١) عليان : ص ٢٠٨ ٠
(١١٢) الخشاب : ص ٢٧ ٠
(١١٣) سباين : ص ٢٨ ٠

حوار حول المناهج

(أ) آراء معارضة

أثارت الدراسة اهتمام الدارسين والمهتمين بالفكر الاسلامي وأفسحت مجلة روز اليوسف صفحاتها لنشر تعليقات القراء .. وهي في الغالب الأعم تدور حول المنهج معارضة أو مؤيدة . ومن المفيد أن نثبت الأقوال المعارضة والردود عليها كما نشرت في حينها ، ونكتفي بالإشارة إلى بعض الآراء المؤيدة بذكر فقرات مختارة من مقالات أصحابها ..

وأول من تصدى للمعارضة الاستاذ أحمد موسى سالم الذي كتب مقالاً بعنوان :

الحركات السرية في تاريخ الاسلام ثورة مضادة .

هاك نصه :

« في العدد الماضي من روز اليوسف قرأت مقالاً للدكتور محمود اسماعيل بعنوان الحركات السياسية السرية في الاسلام. ولقد تعجبت لأول وهلة من وفرة هذه المعلومات التي يضج بها مقال الدكتور الكاتب ، والتي بدت لي في تنوعها أشبه بأسماك الزينة الحمراء والفضية والصفراء وهي تسبح في وعائها البلوري تحاول

أن تنفذ منه . ولما كانت هذه المعلومات أو الأفكار خاطئة وخطرة من وجهة نظر مجتمع مسلم ومؤمن يناضل عن مصيره على أرضنا العربية فقد رجوت أن أعيد بقدر الامكان بعض جهد من سبقني من المسلمين في مواجهتها وتصحيحها في ضوء الأمانة العلمية عند تحكيمها في فهم طبيعة الاسلام وفهم تاريخ الامة العربية التي جاهدت عنه ، منبهاً الكاتب – إذا تقبل ذلك – إلى أن هذه الأفكار التي يحكيها عن غيره ، والتي يتصور أنها علمية وموضوعية ليست إلا تخلقات طفيلية وعدوانية للاسلام ، ولذلك فانها تموت بمجرد أن تلامس الواقع الحي الذي تريد أن تنفذ اليه ..

خلاصة المقال الطويل للكاتب أن الحركات السياسية السرية التي انتهت إلى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربي والتي ذكر منها القرامطة والاسماعيلية والخوارج – هي نضال مشروع في نظره – ضد ما سماه بالملكية الوراثية الأموية والكسروية الدينية العباسية ، بل هي الاشكال المبكرة – في نظره أيضاً – لليسار الاسلامي التقدمي ..

ولهذا المقال هدف بالطبع ، وهدفه هو اقناع المسلمين المعاصرين – بعد سرد كثير من الوخزات والمزاعم الشعوبية بأن الاسلام ثورة تعتمد – على عكس طبيعته تماماً – على العمل السري المنظم الذي أثبت به أمثال القرامطة والباطنية الاسماعيلية أن دعوة محمد بالقرآن والاسلام ثورة يسار ..

وقبل أن أخطو خطوة أبعد يحسن أن أعيد على مسامع الكاتب حقيقة أن الدراسة الموضوعية لقصة الدين الطويلة ، الدين الإلهي الحق ، تؤكد ابتداء من حياة ابراهيم إلى محمد صلوات الله وسلامه عليهما أن أروع المواقف في جهاد الانبياء هي هذه العلنية الصادعة والمدوية بالدعوة إلى الله بغير رهبة أو أقنعة أو عمل سري في مواجهة سلطان الملوك المتألهين وصلف الطغاة المتجبرين .. وأن

هذه العلنية المؤيدة بالبرهان والقوة هي جزء من طبيعـة الدين في تفسير الحياة ومن غايته في احداث التغيير والتحول في نفس الانسان بالإيمان ..

في مصادرة هذه الحقيقة الجلية كالشمس يحشد الكاتب لطمسها مجموعة من هذه الافكار والمعتقدات الشعوبية القديمة والحديثة .. وحسبي في هذا المجال أن أشير إلى بعضها فيما يلي :

● محاولة الكاتب أن يقدم التفسير الشعوبي الحديث للاسلام على أساس التفسير المادي للتاريخ « وذلك حين يقـــدم في هذه المحاولة تلخيصاً لكتاب « بندلي جوزي » واسمه « تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام » ..

يرى بندلي جوزي أن دعوة محمد هي مثال لثورة زعيم وطني أحس بآلام العبيد والفقراء فقادهم في وجه الارستقراطية الرأسمالية في مكة ، وهو كما ترى إسقاط ساذج وعقيم للفكر المادي على الإسلام ، ليس فيه ظل من الدراسة العلمية والموضوعية لتاريخ الدين وتاريخ العرب . فتاريخهما معاً يتجاوز فيما هو معلوم لنا آلاف السنين ..

● محاولة الكاتب في سيره وراء بندلي جوزي أن يقسم المسلـــين إلى يسار ويمين ، بينما الاسلام عند أهله ليس يمينـــاً في حقيقته أو يساراً ، بل هو « علم يقيني » يتجاوز بقوانينه لتكوين وتنمية الفرد والمجتمع نظريات اليسار للتقدم ، كما يرفض حبائل اليمين للقهر . بل ان الاسلام الحق — إذا كان لا بد من القياس بالمنطق المادي — هو كله يسار بالنسبة لهذا اليمين الالحادي الرجعي المتمثل في هذه الحركات السرية القرمطية والاسماعيلية التي يشيد بها الكاتب من حيث هي ثورات مضادة للاسلام ..

● محاولة الكاتب وهو يعترف أن القرامطة وغيرهم أضافوا إلى أفكارهم أصولاً غير اسلامية من هيلينية يونانية ، واسرائيليات غنوصية وشرقيات وثنية أن يدافع عنهم بعبارات عصبية وغير أمينة علمياً ، وذلك حين يتهم بجسارة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الأول بأنها قامت بدعوتها على آثار حضارات أخرى ، وأن امبراطورية الاسلام قد اعتمدت في ثقافتها وحضارتها – كما يقول الاستشراق الصهيوني – على مكتبة الاسكندرية وأديرة النصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية ..

فهل هذا كلام ؟

● محاولة الكاتب أن يجعل كلمة « القرامطة » في مقاله نغمة متميزة في نشيده الشعوبي الذي يطرح به مفهوماً غريباً على الدين ومكذوباً في التاريخ ، وهو أن القرامطة ثوار مسلمون يناضلون عن الحرية داخل « كوميونات » هي في نظره الصورة المثلى للعمل الثوري المنظم في الاسلام . هذا مع ما هو معلوم من أن « القرمطة » كانت إحدى الحركات السرية للتسرب الاستيطاني داخل الوطن العربي بهدف غزوه من الداخل فكرياً وعقائدياً تمهيداً لغزوه عسكرياً من الخارج ..

والقرامطة كما يقول الأب انستاس الكرملي في تفسير نسبتها إلى زعيمها حمدان بن قرمط هي من كلمة قرمطونا الآرامية ومعناها « المدلس » أو « الخبيث » ، فهل كان اليساري حمدان بن قرمط خريج السراديب السرية للثورة المضادة للاسلام في مدينة « سلمية » مدنساً أم تقدمياً ؟

لقد كان القرامطة في تاريخهم الدموي السري مدلسين مأجورين للغزو الأجنبي ولثورة مضادة للاسلام ، ولذلك فانهم في تخطيطهم للغزو الاستيطاني

عملوا على ذبح المسلمين ونهب الأموال وإباحة الفواحش ، وشيوعية النساء ، ومحاولة هدم الكعبة ، والترويج لزعامات خفية يزعمون لأصحابها عصمة وألوهية . فهل يمكن أن يكون هذا في نظر من يخاطب المسلمين .. من غير تدليس – عملا تقدميا ؟

وبعد .. فانني لا أطمع في أن أغير أفكار الدكتور محمود اسماعيل بقدر ما أرجو أن يعيد النظر في قيمة الأدلة والمعلومات التي يعتمد عليها ، وبقدر ما أحب أن يتأكد من أن العمل العربي التقدمي المعاصر بعد ثورة مصر سنة ١٩٥٢ والعمل الفدائي الذي يستند اليه ، وهما يستندان معاً إلى زيادة الوضوح والفهم والتمسك بطبيعة الايمان وحقيقة الاسلام – يقومان جميعاً على العلنية والوضوح وعلى الأمانة العقائدية والنقاوة الثورية ، وليس على العمل السري أو التسرب الخفي ..

على أن أعظم ما أرجوه أن يدرك جميع من قرأوا ذلك المقال مخاطر ما فيه . ومدى حاجتنا في هذا العصر إلى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الأصلية على أساس من الفهم السليم للاسلام وللتاريخ العربي .. وبذلك يتخلص المثقفون من عادة الرقص بأفكارهم دائماً على نغمتي القوتين الأعظم : اليمين .. أو اليسار ..



وكان تعقيبنا على نقد الاستاذ أحمد موسى سالم في مقال بعنوان :

نقد المنهج بلا منهج .

نصه كالتالي :

كنت عازماً عن الرد على الاستاذ احمد موسى سالم أول الأمر وكان تصوري ان الدخول في مساجلات في هذا الصدد نوع من السخف الذي لا يسفر إلا عن مهاترات لا طائل من ورائها .

لكني أيقنت أخيراً ضرورة التعقيب للكشف عن زيف من يزعمون لأنفسهم القدرة على « المواجهة والتصحيح في ضوء الأمانة العلمية » ، ومن ينصبون أنفسهم .. بالباطل مدافعين عن الإسلام .. والإسلام في غنى عن جهودهم بالطبع – شاهرين سلاح الارهاب مسيئين في ذلك إلى سماحة الاسلام مخالفين منهجه القويم في المحاجات « بالعبرة والموعظة الحسنة » .

وبنفس منهج الاسلام الحنيف أناقش الاستاذ سالم :

وأول ما أنبه اليه انه لم يستطع إدراك ما يقصده الكاتب باليمين واليسار ، وخلط بين الاسلام كعقيدة سامية وبين النظام السياسي للعالم الاسلامي في عصري بني أمية وبني العباسي ، ومن هنا انزلق إلى تصور خاطىء مؤداه ان نقد نظام الخلافة يعني مساساً بالاسلام ، ناسياً ان الخلفاء بشر يخطئون ويصيبون ، ومنهم كان العادل والظالم ، والتاريخ يضعهم جميعاً في دائرة النقد باعتبارهم حكاماً سياسيين لا أئمة معصومين « فالنتائج التي ترتبت على سياستهم – كما يقول الدكتور طه حسين – كانت اكبر واوسع واضخم من هؤلاء الأشخاص ..

انظر إلى ما جاء في « نهج البلاغة » لابن ابي الحديد « ... كان الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضاً .. ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد لعلمت ذلك من حال نفسها .. وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا

المسلك ويقولون في العصاة منهم هذا القول » . فاذا جــاز نقد سياسات اجلة الخلفاء الراشدين ، افنضع « الملكية الأموية » و « الكسروية العباسية » فوق مستوى النقد ؟؟

فاين يزيد بن معاوية الفاسق .. والوليد السكير ، وأبو العبـاس السفاح ، والامين الماجن .. الخ .. اين هؤلاء من أبي بكر بسابقته ، وعمر بعدله ، وعلي بفقهه ؟ ان الآثار السيئة التي تمخضت عن سياسات الكثيرين من الخلفاء الأمويين والعباسيين تسوغ لنا ان نضعهم في ناحية اليمين وان نضع مخاليفهم من القوى المعارضة التي ناضلت من أجل العدالة التي دعا اليها الاسلام ناحية اليسار – لا الثورة المضادة – دون ان يكون في ذلك أدنى مساس بالاسلام كما تصور الاستاذ سالم .

● ومن هذا التصور الخاطىء انتهى الاستاذ سالم إلى تخريج أكثر خطأ ، فقد أول قولنا بشروعية العمل السري لقوى اليسار على انه محاولة منا « لاقناع المسلمين المعاصرين بأن الاسلام ثورة تعتمد على العمل السري المنظم » . ونحن لم نقل هذا ، وما رددناه هو ان العمل السري كان أسلوباً للعمل في مواجهة عدو ذي بأس شديد ، فما دخل الاسلام هنا ؟؟!! وجره ذلك إلى مغالطة أخرى حين نفى مشروعية هذا الأسلوب ... فأروع المواقف في جهاد الانبياء هي العلنية الصادعة والمدوية .. حسب قوله . واسأل الاستاذ سالم عن تفسير لتلك الحقيقة التي يعيها تلاميذ المرحلة الابتدائية وهي مرحــلة الدعوة السرية التي استمرت قرابة أعوام ثلاثة كان النبي ﷺ فيها يدعو إلى الاسلام في الخفاء حتى جـاءه أمر ربه ، فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين.. انا كفيناك المستهزئين، وهل يستطيع الاستاذ سالم ان يجادل في قوله تعـالى « لا يتخذ المؤمنون الـكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة » ، الا تتضمن تلك الآية الكريمة تبرير التقية – وهي العمل السري–

في مواجهة خصم غشوم ؟ .

● تخبط الاستاذ سالم في صياغة اصطلاحات من نسج خياله ، والصقهـا بالكاتب متهماً اياه بالشعوبية ، والمادية فقال ان الكاتب يتبع منهج ، التفسير الشعوبي الحديث للاسلام وان هذا التفسير المشبوه هو بعينه التفسير المادي التاريخ ! ويقيني انه بهذا الفهم لا يدرك معنى الشعوبية ولكنه التفسير المادي التاريخ .

فالشعوبية قوامها العصبية والعنصر والسلالة وهدفها الاقليمية والقومية ، والمادية التاريخية محورها البناء الطبقي ونظرتهـا شمولية عالمية . والشعوبية كمصطلح تاريخي تمثل رد الفعل من جانب الموالي .. وهم المسلمون من غير العرب - في مواجهة السيادة العربية في العصر الأموي وكان لها جناحان أحدهمامعتدل يضم المستنيرين الذين يطالبون بالتسوية بين كافة الشعوب وفق مبادىء الاسلام ، والآخر متطرف يقول بالتمايز العنصري . فكيف يمكن التوفيق بين الشعوبية بقوامها العنصري والمادية التاريخية باساسها الطبقي ؟ هذا لا يمكن الا في خيال الاستاذ سالم .

والكاتب في منهجه لا يأخذ « بالواحدية » في تفسير التاريخ انما اتبع في تحليله نظرة شمولية تضع في اعتبارهـا كافة العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية متفاعلة جميعاً متضافرة على خلق الحدث التاريخي . وتلك نظرة ليست - بالضرورة - مادية جدلية ، فهو منهج ارتاده المؤرخ المسعودي في كتابه « مروج الذهب » .. الذي شرح فيه أحوال الامم والآفاق ... وذكر نحلهم وعوائدهم ، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم ، كما ذكر ابن خلدون نفسه الذي فلسف التاريخ حين عالجه باعتباره « علم العمران البشري » وهذا المنهج طبقه بعض المستشرقين في دراسة التاريخ الاسلامي ، ولم يكونوا بالضرورة ماركسيين . وليرجع القارىء

إلى دراسات كايتاني الايطـــالي وماسينيون الفرنسي وبرنارد لويس الانجليزي ليتحقق صدق ما نقول . ان الاستاذ سالم حين اتهم الكاتب بالشعوبية والمادية انما هدف إلى كيد غير مقبول ، والكيد مردود إلى نحر صاحبه فمقاله ينطق بالشعوبية حين يتحدث عن السلطة العربية على أرض الوطن العربي ، في عصور كان الاسلام فيها — لا العروبة — طابعاً غلاباً .

● يمضي الاستاذ سالم في افتراءاته ، واسأله هل كان أميناً وهو يحرف أقوال الكاتب وينسب اليه ما لم يقله ؟ هاك مثـــالا . يقول انني اتهم بجسارة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الاولى بانها قامت بدعوتها على آثار حضارات أخرى وان امبراطورية الاسلام اعتمدت في ثقافتها وحضـارتها على مكتبة الاسكندرية واديرة النصارى وبيـع اليهود ... وليرجع القـارىء إلى ما ذكرناه بالحرف الواحد اذ نقول .. « نحن لا ننكر افادة اليسار الاسلامي من التراث الهلليني والاسرائيليات والمشرقيات » وشتان ما بين معنى الاعتماد ومعنى الافادة وفي موضع اخر أكدنا معنى الافادة حين قلنا : والفكر الاسلامي عموماً والسياسي بوجه خاص لم يكن بوسعه ان يغلق عينيه عن التجارب التي سبقته والتي كانت موجودة بالفعل في دار الاسلام . وهنا ننبه إلى اننـــا قلنا الفكر الاسلامي بمعنى الفلسفة وعلم الكلام ولم نقل الدعوة الاسلامية كما يذكر الاستاذ سالم . انه يقصد بذلك ان يدمغنا باتهام خطير ، فيقوّلنا أقوال بعض المستشرقين من امثال بيكر وجولد تسيهر وجريجوار الذين تحاملوا — في تعصب مقيت — على العقيدة الاسلامية واعتبروها محاكاة وتقليداً ممسوخاً لبعض النحل النصرانية الشرقية . وأحب ان افوت عليه غرضه فاحيطه علماً بأننا كتبنا ابحاثاً ودراسات ناقشنا فيها تلك الآراء وفندنا مزاعم اصحابها بالحجة والبرهان ويستطيع الاستاذ سالم ان يرجع اليها ..

لقد أخطأ الاستاذ سالم في فهم مصطلح « دار الاسلام » فاعتبرهـا « مدينة

الرسول » . و « دار الاسلام » تعني العالم الاسلامي برمته تمييزاً له عن مصطلح « دار الحرب » وهي البلاد غير الاسلامية . اما مدينة الرسول ﷺ فعرفت « بدار الهجرة » وليرجع الاستاذ سالم إلى كتاب الاحكام السلطانية ليتعرف مفاهيم تلك المصطلحات قبل ان يورط نفسه ويلقى بالتهم جزافاً .

● كلام الاستاذ سالم عن القرامطة محض هراء فهو يقول ان القرمطة كانت احدى الحركات السرية للتسرب الاستيطاني داخل الوطن العربي .. تمهيداً لغزوه عسكرياً لصالح سلطة اجنبية .

واود ان اصحح له بعض المعلومات ، فزعيم القرامطة لا يسمى « حمدان بن قرمط » – كما ذكر – وانما حمدان بن الاشعث . وقرمط لقبه لا اسم ابيه . والكلمة ليست مأخوذة عن الارامية بمعنى « المدلس » كما نقل عن الاب انستاس الكرملي فالتفسير اللغوي لا يعتد به امام التفسيرات المنبثقة من الواقع التاريخي والتي تتسق وطبيعة الحركة ، والباحثون في التاريخ الاسلامي يأخذون بتفسير المستشرق ايفانوفا القائل بان كلمة « قرمط » معناها الفلاح وان هذا المعنى لا يزال يستخدم إلى الان عند سكان جنوب العراق ، وهو يتفق وطبيعة الحركة ، فقد كانت في جوهرها « ثورة الفلاحين » .

وتحامل الاستاذ سالم على القرامطة واتهامهم باباحة الفواحش ... وشيوعية النساء ، اتهم معاد ومكرر ، درج عليه اعداء الحركة من المؤرخين الرسميين ، وهو زعم فنده برنارد لويس في رسالته للدكتوراه عن اصول الاسماعيلية على اساس المكانة السامية التي تبوأتها المرأة في المجتمع القرمطي . كما دحضه باحث عربي معاصر هو الاستاذ محمد عليان في رسالة الماجستير عن « قرامطة العراق »

فبعد دراسة نقدية للمراجع انتهى إلى القول ...لا نستطيع ان نؤيد انتشار هذه المساوىء، إذ ان انتشارها يؤدي إلى وهن الرابطة الزوجية بينهم، ولم يكن ذلك ملحوظاً في حياتهم، فقد وقفت ابنة زكروية من اخوتها حين قتلوا زوجها موقفاً يدل على تماسك الرابطة الزوجية ... هذا فضلا عن ان الاباحية المشار اليها كان من شأنها ان تضعف الانساب بين القرامطة بل تقضي عليها قضاء تاماً ، وهذا مـا لم نلحظه عند قرامطة العراق ولا عند غيرهم من طوائف الاسماعيلية .

● ان دعوة الاستاذ سالم إلى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الاصلية . دعوة طيبة ، لكن هـــذا التجديد لا يمكن ان يتم بالروح والعقلية الرجعية ، فنحن في حاجة ماسة إلى قراءة جديدة للنصوص القديمة ، وهو أمر دعـــا اليه الدكتور حسين مؤنس حين طالب باعادة كتابة التاريخ الاسلامي ، كما أشار اليه الاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في مقاله عن الدم والحق في الاســـلام في العدد ٢٣١٣ من مجلة روز اليوسف .

● اخيراً ، أعلن أسفي عن قبول رجاء الاستاذ أحمد موسى سالم بمعاودة النظر في الافـكار التي طرحها مقالي ، بل أنصحه بأن يقرأ لسنوات طويلة — أطال الله في عمره — ثم يعاود قراءة المقال ، عسى الله ان يوفقه إلى فهمه .

وعاد الاستاذ أحمد موسى سالم فنقد التعقيب السابق في مقال بعنوان .

القرامطة ليسوا مسلمين ولا اشتراكيين

نصه كما يلي :

كان محموداً من الدكتور محمود اسماعيل — رغم بعض كلماته النابية — ان يتراجع في تعقيبه على كلمتي عن بعض ركائزه ومقدساته الفكرية التي غـالى بها

في مقالاته السابقة . فلقد أحس بوطأة التلازم بين تبشيره بتجربة القرامطة في هذا العصر ووصمه بالفكر الشعوبي ، كما انه لم يجد مخرجاً من تأكيدي له ان المنهج الذي يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسي بنــــدلي جوزي ومدرسته ، فلجأ إلى المواربة والتنصــــل وهو يسألني في تعقيبه لمجرد المكابرة حيث يقول كيف يمكن له ان يوفق – في منهج واحد بين الشعوبية بقوامها العنصري والماديه التاريخية باساسها الطبقي ؟ ... والاجابة البسيطة التي يعلمها ولا يعترف بها هي ان مستشرقي المادية التاريخية قــد تبنوا كل المزاعم الشعوبية للحركات السرية الاسماعيلية ، واعتنوا بتنظيم القرامطة لاسباب ظاهرة ، ثم أدخلوا هذا الفكر الشعوبي كله في صياغة جديدة أساسهــــا – رغم بعض التنازلات – هو المادية التاريخية ! .. فهذا هو تفسير ما لم يستطع الدكتور فهمه من اتحـــــاد الشعوبية بالمادية التاريخية في منهج واحد جاء هو – مع كثيرين غيره – فنقله على انه من شوامخ العلم !!

ومضى الدكتور في خطة التراجع الملتوف فتبرا من نسبة منهجه في تفسير التاريخ الاسلامي إلى المادية التاريخية ، وحاول ان يقول ان منهجه الشمولي هو اجتهاده الخاص ، ثم رأى ان يعززه فقـــال انه نفس منهج المؤرخ المسعودي ، وزادت حاجته إلى التعزيز ، فادعى انه هو نفس فلسفة ابن خلدون في كتابة التاريخ بعد تطويره ! ولكن اقدامه تسوقه اخيراً إلى المنبع المقدس في نظره فيقول انه منهج الكـــثير من المستشرقين وان لم يكونوا بالضرورة ماركسيين !

لذلك كانت رحلة التعقيب التي خاضها الدكتور ضد نقدي لطرق تفكيره ونتائج هذا التفكير – فارغة مملة . لقد كانت فارغة أساساً من الجواب المطلوب وهو بيان كيف استحل لنفسه وهو مدرس تاريـــخ ان يبشر بالقرامطة ثواراً ومناضلين وانهم تجربة ناجحة لنظام اجتماعي استوحى عــدالة الاسلام ، وانهم يمثلون يسار الاسلام المتقدم ، واشتراكية العمال والفلاحين ؟

لم يجب الدكتور على هذه الاسئلة الاساسية ، ولا على تأكيدي له انه استقى علمه ومعلوماته عن القرامطة من كتاب بندلي جوزي « مع الحركات الفكرية في الاسلام » ... وبذلك يضيع تعقيب الدكتور في الهواء ، ويبقى مطالباً من جمع المفكرين الاسلاميين بتفسير للتاريخ الاسلامي على أساس المادية التاريخية التي تطرح عامل الدين وتهمله ، وتبحث فقط عن العوامل الاقتصادية بمفهومها لحركة التطور الاجتماعي ؟

ولكن الدكتور محمود اسماعيل لم يضيع تعقيبه في الهواء ، فقد وجد ان من المفيد له ان يشغل فراغه باتهامي بالجهل والافتراء والرجعية ، نفس الاسلحة المبتذلة التي يستخدمها الماديون غير العقائديين من موالي اليسار الانتهازي المهجن !..

ويمضي الدكتور الذي أعطى ظهره للجواب المطلوب يعطيني درساً خصوصياً في ان كلمة قرمط معناها فلاح وليس معناها المدلس لانه هكذا قال المستشرق ايفانوف . اذن فحمدان القرمطي معلم القرمطية هو حمدان الفلاح ، أما قول الأب العربي انستاس الكرملي عالم اللغات بان قرمط تعني المدلس والخبيث ليس صحيحاً ، لان ايفانوف الذي يرطن بالعربية ولا يعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية هو الأصدق عند الدكتور !

وتبلغ الطيبة والسذاجة بالدكتور حـــدا يعلمني فيه مشكوراً معنى دار الاسلام وما يقابلها من دار الحرب ، وهي من المصطلحات العربية الاسلامية في العهدين الأموي والعباسي التي هدمها القرامطة والاسماعيلية وعكسوها ،فجعلوا دار الاسلام هي دار الحرب ، ودار الحرب هي دار السلام ! .

وينسى الدكتور أو يتناسى ان الكلام عن دار الاسـلام ورد في ردي على احدى فكرياته الخطرة وهي قوله بظاهرة افادة القرامطة وغيرهم من الاسرئيليات

والهيلينيات والمشرقيات ، وانــه يعمم هذه الظاهرة على مبدأ تزواج الاضداد الفكرية ، ويكرر أقوال المستشرقين المعادين بان الحضارة الاسلامية أفادت من العناصر الغريبة عنها في مكتبة الاسكندرية وأديرة النصارى وبيــع اليهود ، بحيث ينطبق هذا بالتعميم لرأي الدكتــــور على دار الاسلام الأولى في « مدينة الرسول » التي كانت جزيرة محاصرة بهذه الثقافات عــبر الاديرة ، وعلى طريق القوافل ، كما أن هذه الافكار المضادة كلها كانت كامنة بداخلها في حصون اليهود المعروفة !

لقد رفض الدكتور الاجابة حرجاً أو ترفعاً ، وعلى ذلك أصبح من المفيد له ــ وان كره ذلك ــ ان أضعه أمام مصدر علمه المنتهي حــول القرامطة .. من المفيد ان أقدم صورة من منهجه الشمولي فيتفسير التاريخ الاسلامي فيمقتطفات من كتاب المستشرق الماركسي بندلي جوزي مع الحركات الفكرية في الاسلام، ليعلم ان مدرسة هذا المستشرق ، هي الأصــل وهو الصورة .. هي المنهج وهو ناقل المنهج !

فلقد أصدر بندلي جوزي كتابه المذكور الشهير ١٩٢٨ من القدس فأصبح ما في منهج هذا المستشرق، الاستاذ السابق بجامعة باكو الروسية مدرسة لتفسير التاريخ الاسلامي تفسيراً مادياً تاريخياً، يطرح الدين جانباً ، ويركز على العوامل الاقتصادية، ويهتم بالمبالغات التي تؤيد غايات هذا المنهج الذي أخذ به المفكرون الماركسيون مثــــل يوري ايفانوف ، الذي طبق هذا المنهج نفسه على دراسة الصهيونية فعزلها عن المؤثرات الدينية الأولى واعتبرهــا فقط مجرد « شوفينية نزاعة للحرب والعداء للشيوعية » وبذلك أخفى أخطر مهيجاتها التي لازمتها أربعين قرنا من الزمان . ومن تلامذة هذه المدرسة الماركسي روجيه جارودي الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين أيضاً بتجربة القرامطة .. ورد عليه يومها بعض المفكرين الاسلاميين .

والبداية في كتاب بندلي جوزي مثيرة مثل كلام الدكتور محمود اسماعيل فهو يهدي كتابه إلى الشبيبة العربية الناهضة ، الى الذين حرروا عقولهم من تأثير الخرافات الاجتماعية والدينية والقومية !!

وبعد ان يعطي المؤلف اهتمامه بالاسماعيلية الذين يصفهم بانهم كانوا يؤولون الدين واحكامه وشعائره تأويلا يؤدي إلى نفيها ، يتحدث عن القرامطة فيقول فخوراً بهم « انهم عظم من عظام الاسماعيلية ، ولحم من لحمهم لا يختلفون عنهم » ؟ .. ويصفهم بانهم زعماء الشيوعية في عصرهم .. وانهم حاولوا سنة ٨٩٧ م تحقيق برنامجهم الاشتراكي ففشلوا ! .

وتدور الاوصاف الخيالية في كتاب بندلي عن اشتراكية عصابات القرامطة فيتحدث عن المال المشاع في قراهم ، وان كل ما يشتغل به النسوة والاطفال يذهب إلى شيخهم ، ثم يذكر بالاعجاب –وهو الماركسي المادي – هذه الضريبة التي يدفعها كل راغب الى الانضمام اليهم ثمناً لما كانوا يسمونه عشاء المحبة ، وهو كما افهمهم حمدان المدلس من غذاء الجنة ! الذي كان يصل اليه تواً من « امام الزمان » .. اله القرامطة البشري !!

ثم يتحدث بندلي عن القرامطة والدين فيذكر من فظائعهم التي حاول التخفيف منها وان كان مقتنعاً بها قوله : وكان أبو طاهر الجنابي – زعيم قرامطة البحرين ، لا يدع في الحقيقة فرصة تسنح أو سنة تمر الا واستفاد منها ، فكان يتعرض للحجاج في طريقهم إلى الحرمين ويحاول ان يمنعهم من تأدية الحج واقامة شعائره التي كان يحسبها من شعائر الجاهلية ، ومن قبيل عبادة الاصنام ، حتى كاد ان يقضي على الحج وشعائره ، وان ينسى المسلمين طريقهم إلى الحرم الا ما ندر ، وكان يقتصر في هذه الغزوات على نهب الحجاج ومنعهم من الحج إلى ان

دخلت سنة ٣١٢ هجرية ٩٢١ م وهي السنة التي نكب فيهـــا الحجاج أعظم نكبة من يوم ابتدأ العرب والمسلمون يحجون إلى الكعبة .. على يد القرامطة !!

هؤلاء هم القرامطة في منهج تحليل ظاهرتهم على لسان المستشرق الماركسي بندلي جوزي، يعرض خروجهم على الاسلام،ويتنازل إلى تسميتهم بالاشتراكيين مع انهم طغاة قتلة ، عبدة البشر ، يتحركون كالادوات في ايـــدي الحكومة السرية التي تعمل بتأثير القوميات غير العربية ، والتخريب اليهودي على هدم السلطة العربية على أرض الاسلام ، وتمزيق عقائد المسلمين ! ..

وهذا هو المنهج الشمولي للدكتور محمود اسماعيـــل على حقيقته ، ومن مصادره ..!

ولكن الدكتور محمود اسماعيل اليساري الذي لا ينسى في منـاخ ابحاثه ان وبرة افكاره تنتمي إلى طبقة الانتلجنسيا ومميزاتها يرى ان نقدي له من الاوزار التي لا تغتفر ، ويعتبر النقد هجوماً ، ويرفض ان يفيد من كلماتي ، ويطلب لي طول العمر حتى اقرأ ما يعينني على فهم الغاز كلماته المعصومة !..

على اني بنزعة التسامح ، ورفاقية الاسلام الحقة أدعو الله مخلصاً ان ينزع من الدكتور محمود اسماعيل هذا الثوب الزائف لعصمة عالم الزمان . فعندئذ سيصبح بشراً مثلنا يفهم ما يكتبه البشر ، وينظر إلى ما كتبه من مقالاته عن القرامطة وغيرهم فيدركهم الخجل مما كتب ، ويخصف على مـــا كتبه كثيراً من ورق الندم ! .

وفي مقال بعنوان .

حوار بالارهاب الفكري

انهينا النقاش على النحو التالي :

ترددت في التعقيب على نقـــد الاستاذ احمد موسى سالم في المرة الاولى ، وأجزم الآن بعدم معـــاودة الرد لا لصلف أو غرور كما ادعى ، لكن ليقيني باستحالة الحوار بالحجة والبرهان مع طرف يقاتل باللسان والسنان شاهراً أسلحة الارهاب الفكري ومحاكم التفتيش مغلفاً اياهـــا بدعاوي القومية الشوفينية والتعصب الديني الأعمى . بديهي والأمر كذلك ان يهدر صوت العقل والمنطق وتستباح حرمات التفكير العلمي ، ويقلب الحق باطلا وتصـير الكلمة الخاصة سوط عذاب يلهب ظهر قائلها .

كيف السبيل إلى تفاهم مع من يحرف الأقوال ويخرج منها تخريجات لم تخطر ببال صاحبها ؟ وما جدوى حوار ينسب فيه كل اجتهاد إلى مؤرخ ماركسي وأي منطق يرجع رأياً على آخر لا لشيء إلا لان القائل به عربي والرأي المرجوح لمستشرق لا يعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية ؟ جديد حقاً ان أعرف ان الآرمية لهجة عربية ! . والأكثر جدة تصنيفنا ضمن طائفة الماديين غير العقائديين من موالي اليسار الانتهازي المهجن ! وهذه الابتـكارات في العـلم ومصطلحاته ليست جديدة على الاستاذ سالم فقد اتحفنا في مقاله السابق بكثير منهـــا حينما ربط بين دار الهجرة ودار الاسلام وحيـــنما زوج بين المنهج الشعوبي والمادية التاريخية ! .

مقال الاستاذ سالم الأخير يركز على نقطتين أساسيتين الأولى : اصراره على ان منهج الـكاتب هو بعينة منهج المستشرق الماركسي بندل جوزي ومدرسته

والثانية ان الحركة القرمطية ثورة مضادة وليست تجربة اشتراكية .

ولنبدأ بالنقطة الأولى. انتهز الاستاذ سالم عدم تعرض الكاتب في تعقيبه لنفي هذا الاتهام ، فاسكرته نشوة الانتصار واعتبر الكاتب متراجعاً وانبرى لمحاصرته ووضعه وجهاً لوجه أمام بندلي جوزي مصدر علمه كما زعم .

وأود قبل مناقشة هذا الزعم ان يقف القارىء على تفسير عدم تعرض الكاتب في تعقيبه السابق لهذه النقطة بالذات . أرسل الناقد رده إلى سكرتارية تحرير المجلة مكتوباً بخط يده ، وتسلمت الرد للتعقب عليه . وفيه ورد بالحرف الواحد بقلم الاستاذ سالم ، قام الكاتب بتلخيص كتاب بندلي جوزي واسمه تاريخ الحركات السرية في الاسلام ، ونلاحظ انه هو نفس العنوان الذي اختاره الكاتب لمقاله .. وعلى ذلك أعددت ردي على هذا الزعم في حينه وهو مثبت في النسخة الخطية التي تضمنت التعقيب والموجودة بسكرتارية تحرير المجلة ، لكن الاستاذ سالم أتصل بالمجلة وطلب تصحيح اسم الكتاب وحذف العبارة السابقة . ومن ثم كان علي ان أحذف من تعقيبي الفقرة المتضمنة الرد على اتهامه ..

أعود لمناقشة فرية الاستاذ سالم بأن منهج الكاتب الذي يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسي بندلي جوزي ومدرسته .. معلوم ان المقال الأول للناقد كان رداً على مقالنا الأول عن الخوارج الذي وردت في مقدمته اشارات إلى دعوات العباسيين والاسماعيلية والقرامطة وأعلن ان المعلومات عن الخوارج جديدة كل الجده لم ترد عند جوزي أو غيره وذلك بشهادة لجنة جامعية من كبار أساتذة التاريخ الاسلامي ناقشت الكاتب في رسالته للدكتوراه عن الخوارج ، وتلك الجدة في التحليل والتفسير راجعة – بطبيعة الحال – إلى الاطلاع على مخطوطات ونصوص، فضلاً عن بعض المراجع والمصنفات التي لم يقدر لاحد ان يفيد منها من قبل .

والكاتب لا يدعي لنفسه منهجاً منفرداً ، فطريقة البحث العلمي ليست حكراً على أحد ، ولا يمكن ان يختص جوزي أو غيره بمنهج في البحث بعينه ، ويستحيل القول بصحه نقل فلان عن فلان منهجه في البحث ، والدارس في العلوم الانسانية ليس امام خيار في تفضيل منهج على آخر ، لانه ليس هناك تعدد في المناهج ، فالمنهج العلمي واحد لا يتجزأ واذا كان الباحث في العلوم الطبيعية والرياضية يصل إلى نتائج صحيحة في دراسة ظاهرة ما بالملاحظة والتجربة ثم التقنين ، فالدارس للعلوم الانسانية يتبع نفس الأسلوب مع الفارق – حين يجمع معلوماته ، ويصنف ويقارن ، ثم يفسر وينظر .

واذا كان بالمنهج العلمي يمكن لأكثر من دارس ان يصل إلى نفس النتائج في العلوم الطبيعية ، فنفس الشيء ينسحب على باحثي الانسانيات . واخصص فاقول انه اذا كان بندلي جوزي وغيره من المؤرخين الماركسيين – عن طريق تطبيق المنهج العلمي – قد وصلوا إلى نتائج بعينها في دراسة التاريخ الاسلامي ، فنفس النتائج يمكن ان ينتهي اليها غيرهم من الباحثين مستشرقين أو عربا سواء بسواء دونما ضرورة لان يكونوا جميعاً ماركسيين ، والا فما وجه التقارب بين نتائج دراسات كل من جوزي وبارتولد وماسينيون وكايتاني وبرنارد لويس وطه حسين وأحمد أمين وعبد العزيز الدوري وغيرهم في الفكر الاسلامي ؟ اشك في انهم جميعاً ماركسيون ، لكنهم جميعاً طبقوا منهجاً واحداً هو المنهج العلمي ، وهو الذي طبقه بندلي جوزي ومحمود اسماعيل .

ولاطمئن الناقد إلى ان الكاتب اذا كان قد هداه إلى اتباعه المنهج العلمي نفس نتائج جوزي فيما يتعلق بالقرامطة ، فقد كان من اوائل الذين ردوا على تلميذه الماركسي روجيه جارودي الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين أيضاً بتجربة القرامطة في مقال نشر في حينه بمجلة « الفكر المعاصر » بعنوان جارودي والاسلام والاشتراكية . فالكاتب لا يقل غيرة على الاسلام من ناقده ،

والاتفاق في تطبيق المنهج العلمي لا يحتم بالضرورة اتفاقاً في الايديولوجيات.

النقطة الثانية انني أصر على آرائي فيما يتعلق بالقرامطة سواء في تفسير التسمية أو فيتقييمهم كثورة اشتراكية توافق مفهومهاللعدالة مع مفهوم الاسلام، وليست حركة شعوبية أو ثورة مضادة كما تراءى للاستاذ سالم .

وأسوق حججي هذه المره من كتابات المؤرخين العرب قدامى ومحدثين — حتى لا أتهم بالزندقة والمروق ، والحقيقة ان المؤرخين أختلفوا حول تفسير كلمة القرامطة ، فالنويري ذكر ان زعيمهم حمدان بن الاشعث لقب بقرمط لقصر قامته ورجليه ، والطبري قال انه سمى كذلك لحمرة عينيه ذلك ان كلمة قرمط تخفيف لكلمة كرميته النبطية ومعناها احمرار العينين — وأخشى ان يتهم الاستاذ سالم الطبري بانه أحمر بمعنى ماركسي — وتفسير الكلمة بالمحتال أو المدلس كما ذكر انستاس الكرملي على اساس انها مأخوذة من كلمة قرمطونا ، الآرامية تفسير لغوي قاصر ولو صح يكون من نسج اعداء الحركة في دمشق أبان غزوات القرامطة لبلاد الشام. واذا كنت قد رجحت تفسير ايفانوفا القائل بان الكلمة معناها فلاح على أساس اتساق التفسير مع طبيعة الحركة ، فأوكد ذلك اعتماداً على نص اورده المقريزي في كتابه « اتعاظ الحنفاء » اذ يقول ... لما خرج الحسين الاهوازي داعية إلى العراق لقي حمدان بن الأشعث بسواد الكوفة ، ومعه ثور ينقل عليه ، فتماشيا ساعة .. فلذلك دلالة واضحة علىطبيعة الحركة « كثورة فلاحين » ذات طابع اشتراكي . واكتفى في هذا الصدد بما ذكره المرحوم أحمد أمين في ظهر الاسلام حيث يقول : القرامطة فرقة من فرق الاسماعيلية كان مركزها في أول الأمر مدينة واسطة بين الكوفة والبصرة وما حولها . وكان يسكن هذه البلاد خليط من العرب والنبط والسودان (وهذا ينفي شعوبية الحركة)وأكثرهم كانوا فقراء مستائين من حكومتهم ومنأصحاب الاراضي التي يستغلونها .. وقد فرض حمدان الضرائب على اتباعه يصرف منها

على الفقراء والتأسيسات، وقد روى عنه انه جمع من اتباعه أموالاً كثيرة وزعها على المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن ان يعدوا من أول الجمعيات الاشتراكية ، وكان دعاتهم يدعون إلى مؤاخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم واجناسهم .

ومن الانصاف ان أشير إلى ان بعض الجوانب الاعتقادية لفرق اليسار التي نعرض لها بالدراسة قد تطرفت ، كما ان صفة العنف تبدو في بعض حروبهم ، وذلك راجع إلى ميراث الأفكار القديمة للشعوب التي دخلت حظيرة الاسلام ، اما صفة العنف فكانت رد فعل طبيعي لضرورة الصراع ، فلم يكن اليمين أقل عنفاً في مطاردتها واستئصال شأفتها ناهيك عن أية حركة ثورية في التاريخ لا تخلو من شوائب مردها إلى الجماعات المدسوسة والدخيلة والانتهازية التي تعمل على تشويهها . لكن ذلك لا يمكن ان يتخذ مجال ذريعة للنيل من طبيعة وجوهر تلك الحركات كثورات اجتماعية ذات أهداف نبيلة مستوحاة من عدالة الاسلام .

أخيراً ، لا أحمد للاستاذ أحمد موسى سالم ادعاءه غير المحمود بتراجع الدكتور محمود .

***

وأشترك الاستاذ عبد المغني سعيد في الحوار طرفاً ثالثاً بمقال عنوانه .

المنهج العصري لا يكون على حساب الأصالة

هذا نصه :

تتبعت باهتمام سلسلة المقالات التي بدأ في نشرها الدكتور محمود اسماعيل عن الحركات السياسية السرية في الاسلام، وتعقيب الاستاذ أحمد موسى سالم. ولئن كنت قد وجدت في اتجاه الزميلين ما دفعني إلى الكتابة ، فذلك لاعتقادي ان الأمر من الأهمية بحيث يحتاج إلى طرف ثالث يوضح ابعاده وينبه إلى مزالقه .

ان أحداً لا يقلل من أهمية تصدي بعض المؤرخين المعاصرين لاعادة كتابة حقبات معينة من تاريخ العالم الاسلامي بمنهج عصري وأسلوب عصري . ومن الطبيعي ان يعتمد هؤلاء المؤرخين في تحليلهم للأحداث على الاتجاهات العامة لتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الاسلامية كما عاشت في زمنها، سواء ملتزمة بمبادىء الاسلام جميعاً أم منحرفة عن بعضها نتيجة لعوامل داخلية أو عوامل خارجية ، أي التفاعل مع المجمعات الأخرى المجاورة .

ولقد نهج بعض مؤرخينا هذا النهج وأذكر على سبيل المثال الدكتور طه حسين في كتابه « الفتنة الكبرى » والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه « محمد رسول الحرية » كما انتهجته إلى حد كبير في كتاب « نضال الرسول » . ولا أعتقد ان الزميل الاستاذ أحمد موسى سالم يعترض على هذا المنهج من حيث المبدأ ، لكن لتحفظاته وزنها من غير شك وعلى الأخص ما يتعلق منها بالنظرة المادية البحتة لاحداث التاريخ ونسبة مجريات وتطورات هذه الأحداث إلى دوافع أو أسباب مادية بحتة ، الأمر الذي لا يمكن قبوله كأساس لتفسير تاريخ

المجتمعات الاسلامية لان المنهج التاريخي الاسلامي لا يغلب الجانب المعنوي على الجانب المادي أو يغلب المادي على الجانب المعنوي . ولكن يحتفظ بالتوازن الواجب بين الجانبين . ولقد أوفى الاستاذ ولفريد كانتل سميث هذا الموضوع حقه في كتاب « الاسلام في التاريخ المعاصر» في مقارنة موفقة بين المنهج التاريخي الاسلامي والمنهج التاريخي الماركسي قائلاً ان كلا من الاسلام والماركسية يعطي وزناً كبيراً لحركة التاريخ ولا ينظر إلى أحداث التاريخ كأحداث عشوائية ، وانما يرى كل منهما ان هذه الأحداث تتخذ مجرى معيناً وان لهذا المجرى مغزاه ودلالته ، بحيث يمكن ان تخلص منه ببعض السنن بلغة القرآن أو القوانين التاريخية بلغة الماركسية . الا ان الفرق بين المنهجين من حيث ان الماركسية تعتبر ان للحدث التاريخي مغزى واحداً وهو المغزى المادي البحت ، بينما يرى الاسلام للحدث التاريخي مغزيين أحدهما مادي أي دنيوي والآخر معنوي أي اخروي .

ولو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا ان ما جاء به في شأن تاريخ دعوات الرسل والأنبياء يسقط أو يلقى جانباً التفاصيل الجزئية والشخصية ويركز على الاتجاه العام أو العبرة . ان دعوات الرسل كما جاء ذكرها في القرآن الكريم لم تكن بالبسيطة أو السهلة ، فلقد قوبلوا جميعا بالسخرية والانكار . ومن هنا وقفت بعض القوى موقف العداء من دعوات الرسل وما تستهدفه من عدالة وحرية . وكان على الرسل ان يواصلوا الدعوة والكفاح في مواجهة تلك القوى المضادة والتي لخصها القرآن الكريم فيما يلي :

أولاً : الملوك والطغاة كما يبدو في الاشارة إلى فرعون وقارون وهامان .الخ.

ثانياً : الأغنياء والمترفون كما يبدو في الآية الكريمة « وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها أنا بما أرسلتم به كافرون .وقالوا نحن أكثر أموالاً واولاداً

وما نحن بمعذبين . قل ان ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .

ثالثاً : الرجعيون ، وقد ذكرهم القرآن الكريم بمعنى الذين يتمسكون بنظم الاباء والاجداد . « وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » .

رابعاً : الاتباع والمستضعفون الذين من مصالحهم تأييد الدعوة ولكنهم يقفون ضدها إلى جانب السادة والكبراء الذين يعملون في خدمتهم ويلتمسون العزة عندهم .وما أروع تصوير القرآن لموقف هؤلاء المستضعفين عندما يواجهون الله سبحانه وتعالى هم وأسيادهم في يوم الحساب فيتنصلون من خنوعهم وجرائمهم . . « وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فلا يقبل لهم عذر في قبول الضيم ومعاونة الظالمين في طغيانهم ، بل يقال لهم يوم الحساب « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » .

خامساً : اللاهون والعابثون الذين يتبعون اهواءهم والذين « يشترون لهو الحديث » « ويجادلون في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » ، وهذا ما ينطبق بلغة العصرية على من يتخذون من الحوار والصراعات الفكرية هواية دون الاستعداد للاسهام بعمل جاد .

اما عن الفئات التي أيدت وساندت دعوات الرسل فهي كما جاء في القرآن الكريم :

أولاً : غالبية الشعب المستضعف المستذل والمستغل ، ممن كان يسميهم اعداء الرسل بالأرازل والرعاع والعبيد ، كما جاء في كفاح نوح ومحمد والمسيح .

ثانياً : نخبة من المواطنين الاحرار أنصار التقدم ، وهم أقرب إلى الطلائع الثورية بلغة العصر الحديث مثل الحواريين في قصة السيد المسيح والصحابة في قصة نضال محمد عليه الصلاة والسلام .

وهذا التحليل العلمي للوضع الطبقي للفئات التي أيدت دعوات الرسل ، والفئات التي وقفت منها موقف العداء انما يبرز ظاهرة الصراع الطبقي كظاهرة انسانية تتولد عن تناقضات المصالح ، لكنها لا تفتعل كقانون يفترض العنف والدموية في جميع الحالات .

ولقد كانت تلك الدعوات وما يصحبها ويتخللها من صراع تنتهي بنتيجة حتمية وهي أما ان تنتصر الدعوة ، واما ان تعجز عن الصمود فيصب الله جام غضبه على القوم الظالمين بكوارث الطبيعة من عواصف وأعاصير وزلازل وفيضانات .. الخ .. فالله سبحانه وتعالى وقد ترك حرية الاختيار للانسان لم يشأ ان يجعل الناس امة واحدة ليجازي الناس بما يعملون . ويسمى القرآن الكريم هذه النتيجة الحتمية بالسنة أي القانون الحتمي فيقول سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً، ويؤكد ذلك في أكثر من آية مردداً « ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

مما سبق يثبت بوضوح ان تأصيل فكرتنا الاشتراكي يجب ان يرجع أول ما يرجع إلى الكتاب والسنة .. وبالرجوع اليهما نجد ان الاسلام جاء بنظرية للاشتراكية قبل ان تتصدى الماركسية لصياغة مثل هذه النظرية في الاقتصاد الحديث .. وتتلخص نظرية الاسلام في ضمان نصيب لائق وكريم من الحياة لكل فرد ، أى بلغة الاقتصاد الحديث ضمان حد كاف مناسب من المعيشة على أساس تكافؤ الفرص والاشتراك في التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية . ويتاح لكل فرد أن يكسب فوق هذا الحد بقدر اجتهاده في عمله وبدون

استغلال لعمل الآخرين .. الأمر الذي يؤدي إلى قيـــام درجات اقتصادية بالضرورة . ولكن هذه الدرجات لا تترك مفتوحة بدون حد أعلى يعمل كصمام أمن يحول دون تطورها إلى طبقات اجتماعية متميزة . ولهذا يفرض الاسلام حداً أعلى للدخل ليحول دون تجمع الأموال لدى بعض الافراد إلى الحد الذي يهدد بقيام نظام الطبقة . ان هدف النظام الاشتراكي الاسلامي هو باختصار اقامة مجتمع لا طبقي العمل فيه هو الاساس ومقيـــاس القيمة الاجتماعية للمواطن . ويصنف فيه الافراد في درجات اقتصادية على أساس العمل وذلك في مدى حدين أدنى وأعلى للمعيشة . وكلما حققنا زيادة في الانتاج والدخـــل القومي نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية كلما ضيقنا هذا المدى ، أي ان كل زيادة أو كفاية في الانتاج تؤدي إلى مزيد من عدالة التوزيع . ومن هنـا كانت تسميتنا الأصيلة للمجتمع الاشتراكي بمجتمع الكفاية والعدل . والحد الأعلى للدخل هو وحده الكفيل بتحقيق هذا الهدف ، لانه هو السبيل العملي لاقتران زيادة الانتـــاج بعدالة التوزيع . واذا كان الاسلام لم يعين هذا الحد فذلك لانه حد نسبي يختلف من مكان لاخر ومن عصر لاخر . ومن ثم يجب تركه لتقدير الحاكم على النحو الذي يتفق مع ظروف المجتمع وتطورات العصر ، وهذا التقدير ليس بالمطلق أو الشخصي ، بل تحكمه أبعاد أو ضوابط أربعة حددها القرآن فيما يلي :

اولاً : الا تترك الأموال تتجمع في يد بعض الأفراد الأغنياء إلى الحد الذي يتخذونها فيه اداة للتسلط الاقتصادي والاجتماعي والبغي في الأرض كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم .

ثانياً : الا تترك الأموال تتجمع لدى هؤلاء الأغنياء إلى الحد الذي يدفع بهم إلى الانغماس في الترف والمغالاة في مظاهر التميز الأمر الذي سرعان ما يؤدي إلى تحلل المجتمع وانتشار الفســاد ، ولا يلبث ان ينتهي بانهياره تماماً ، كما هو الدرس المستفاد من سقوط الامبراطورية الرومانيه وانهيـــار دولة العرب في

الاندلس .. الخ . وقد نوه القرآن الكريم إلى هذا الدرس بقوله « واذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

ثالثاً : اذا تجمعت الاموال لدى بعض الأفراد وافترضنا جدلا انهم ليسوا بالمترفين والمتميزين ولا توجد لديهم نزعات للسيطرة والتسلط فان تجميع الأموال لمجرد التجميع أي الاكتناز أمر يتنافى مع مصلحة الجماعة لانه يحبس المال عن مجرى النشاط الاقتصادي . وهذه هي حكمة تحريم الاسلام للاكتناز « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم .

رابعاً : الا يكون تجميع الأموال عند بعض الأفراد عن طريق انتقاص حقوق الاخرين فلا يجوز بخس العمال أجورهم أو بخس المستهلكين بفرض أسعار احتكارية باهظة عليهم. وهذا مبدأ قرآني واضح كما جاء في الآية « ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين » .

هذه الابعاد أو الضوابط الأربعة التي يضع الحاكم في ضوئها الحد الأعلى للدخل في أي مجتمع وفي أي عصر هي التي تعمل تلقائياً كصمام أمن ضد ظهور طبقة مستغلة مسيطرة . والأفراد في مثل هذا المجتمع اللا طبقي يكونون كما جاء في الحديث الشريف « سواسية كاسنان المشط » على الرغم من انتظامهم في درجات اقتصادية متفاوتة .

لقد جاء الاسلام اذن بمقومات نظرية علمية للاشتراكية ، ويجب علينا ان نعني بدراسة هذه المقومات في محاولاتنا الجادة لتأصيل فكرنا الاشتراكي أكثر مما نعني بدراسة شخصية أبي ذر الغفاري أو دراسة بعض الانتفاضات مثل انتفاضات الزنوج والقرامطة في جنوب العراق ومنطقة الخليج . وذلك كما أفصحت في الباب الثاني من كتاب « التطور الفكري الاشتراكي » لان هذه الانتفاضات أو الثورات لم تقم على أسس نظرية يمكن دراستها في مجرى الفكر

الاشتراكي،ولكنها كانت في الأغلبية مجرد انتفاضات عفوية في مواجهة الاستغلال والطغيان ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على وجود كوامن صحوة في جسم مجتمع مريض ، وللاسف لم تتمخض هذه الكوامن الا عن تخبطات لم تعد إلى الحياة النظام الاشتراكي الاسلامي كما كان مطبقاً في عهد الرسول ﷺ وخليفتيه العظيمين أبي بكر وعمر . هذا وليس مستبعداً ان تكون بعض كوامن الصحوة تفاقماً للمرض وليست علاجاً له كما يبدو ذلك في ثورة القرامطة بما تضمنته من شوائب تتناقض مع الاسلام وتنحرف عنه .

لقد كان التطبيق الاشتراكي الاسلامي في ذلك العصر النبوي الذهبي يقوم على الديمقراطية المباشرة بدون مظاهر سلطة أو قيم ديوانية تمييزية للحكام .حيث كان الرسول وخليفتاه يديرون أمور الدولة من مسجد المدينة بدون انشاء دور الحكم وأجهزة ديوانية تنزع للتحكم والتمييز . الا ان الاسلام لم يلبث ان تعرض لنكسة خطيرة أبعدته تدريجياً عن الطابع الاشتراكي وذلك على أثر التحول من نظام البيعة أي مبايعة الحاكم بالاستفتاء والانتخاب إلى نظام الحكم الوراثي ، ومن ثم تحول الحكام المسلمون وأعوانهم إلى أسر حاكمة ، تؤلف طبقة مترفة متميزة تعيش في العصور الوسطى وتحيط نفسها بمظاهر الجاه والترف والتميز ، وتنعزل عن جماهير الشعب ، بعد ان كان الرسول والخلفاء الراشدون يحيون بين الناس حياة البساطة . واذا كان بعض الكتاب يتخذون من دعوة أبي ذر الغفاري مثلا حياً للحركة الاشتراكية فان هذه الدعوة كانت في واقع الأمر أول وقفة مخلصة في وجه ذلك التحول الخطير يوم بدأت ملامحه الأولى ترتسم في عهد عثمان . لقد كانت أول محاولة للتنبيه إلى خطر النكسة ومنع وقوعها ، ولكن عوامل النكسة كانت قد بدأت تظهر وتنتشر قبل ذلك نتيجة لاتساع الدولة الاسلامية وكثرة الغنائم والاحتكاك بالرومان والفرس والتأثر باوضاع دولتيهم . ولقد أدرك عمر بن الخطاب بفطنته خطورة ترك هذه العوامل تتجمع وتتفاقم فكان يروض في حزم النزعات التمييزية في نفوس حكام الاقطار وابنائهم .

فضلاً عن تحريم اقامة دور حكم ضخمة في تلك الأقطار كما كانت دور حكم الرومان والفرس ، بل وهدم بعضها تلافياً لعوامل الفتنة .

لقد تفاقمت عوامل النكسة في العهدين الأموي والعباسي ، وكان من الطبيعي ان تحدث بعض الانتفاضات الشعبية في العهدين ولكن يجب علينا ان نميز في دراستنا لهذه الانتفاضات بين ما اذا كانت ردود فعل انفعالية يغلب عليها طابع المراهقة الثورية وبين ما اذا كانت محاولات جادة ومخلصة لاحياء النظام الاسلامي كما طبق في عهد الرسول وخلفائه الراشدين . وأنا شخصياً لا امانع قط في ان يتصدى مؤرخونا المعاصرون لدراسة وتحليل هذه الانتفاضات ، ولكن أرجو مخلصاً ان يلتزموا الموضوعية فيما يكتبون ، ولا يتورطوا في تحميل الأحداث أكثر مما تحتمل ، والمهم عندي هو ان نبرز اصالتنا في الفكر لا ان نصف بعض الانتفاضات الشعبية في التاريخ الاسلامي بأنها كانت حركات اشتراكية سابقة لعصرها ، ونتورط في تحليلها وتقييمها بلغة العصر الذي نعيش فيه . وأنا لا أشير بذلك إلى كتاب معين أو مؤرخ معين ، ولكني انبه إلى منهج للبحث يحمل بين طياته من احتمالات الخطأ أكثر مما يحمل من احتمالات الصواب ، والله الموفق .

***

وقد عقبنا على آراء الاستاذ عبد المغني سعيد في مقال بعنوان :

المنهج العصري دعم للأصالة وليس على حسابها

وهاك نصه :

اغنانا الاستاذ عبد المغني سعيد عن الخوض في اثبات حق المؤرخ المعاصر في

تناول التاريخ الاسلامي من خـــلال منظور اجتماعي ، واسعدنا بدخوله دائرة الحوار طرفا ثالثاً ملتزماً أصول الحيدة الموضوعية .

وليسمح لي – بما أعرفه عنه من سعة صدر ورحابة افق منذ كنت طالباً بالجامعة يداوم على حضور ندوة ناجي التي كان يديرها في اوائـل الستينات – ليسمح لي ان اختلف معه حول نقطة محورية تضمنها مقاله السابق وهي ان القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما « نظرية علمية للاشتراكية » ، وان بالاسلام منهجاً للبحث التاريخي يرى في وقائع التاريخ مغزيين أحدهمـــا مادي دنيوي والآخر معنوي اخروي » .. وبادىء ذي بدء أقرر ان الخلاف ليس جذرياً ، بمعنى انني أنفي عن الاسلام اشتراكيته ، أو أقلل من قيمة رؤيته للتاريخ ، انما أعتقد ان الفكر الاشتراكي في الاسلام ، والتاريخ في القرآن الكريم لم يردا في شكل نظرية في الاشتراكية ولا في صورة منهج للبحث التاريخي ، بقدر مـــا انطوى عليه القرآن والسنة من مبادىء عامة في هذا الصدد أعني في بساطة ان في الاسلام روح النظرية لا النظرية نفسها ، وجوهر المنهج لا المنهج ذاته .

وهذا بطبيعة الحال لا يمس اصالة القرآن ، انما يؤكد تلك الاصالة ، بل هو دليل اعجازه – إلى جانب أدلة أخرى – فالقرآن الكريم قدم للانسان مبادىء عامة استهدفت خـــير البشرية في كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية . وكلام الله منزه عن ان يكون مجرد مباحث نظرية فلسفية محددة ، بل هو أشمل من ذلك وأسمى .. وبلغة الفلسفة نقول ان العقل الفعال الأعظم وضع العموميات « وترك للعقل المنفعل – أي العقل البشري الذي هو أعظم ما خلق الله في أعظم مخلوقاته وهو الانسان – مهمة صياغة النظريات ووضـــع المناهج . والعقـــل البشري يصيب ويخطىء ، فما من نظرية في تفسير ظواهر الكون كتب لها الاستمرار ، ذلك ان ما يثبت عقلاً يمكن ان يبطل عقلاً ، وبقاء نظرية ما ، مرهون باحاطتها بقوانين حركة التطور ، وبحدوث المتغيرات تتعدل

النظريات أو تذوي ممهدة لأخرى أكثر اتساقاً مع الواقع الجديد . اما المبادىء العامة فثابتة وقائمة ، وهي رحبة وثرية تحتوي النظريات والمناهج ولا تحتوي .

والمفكرون الاسلاميون ، قليل منهم من فطن إلى ذلك الجانب الاعجازي في القرآن ، ومعظمهم التزموا بحرفية النصوص فجمدوا الفكر الاسلامي أو أسرفوا في التأويل فركبوا متن الشطط ، والتقى الراديكاليون المحافظون والليبراليون المتطرفون عند نتيجة واحدة هي الاغفال أو التغافل عن حقيقة العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل .

حاول المعتزلة تعميق فهمهم الصحيح لتلك العلاقة باطلاق العقل المنفعل – البشري – من اساره ، لكن التيار السلفي كان غلاباً ، فاستنفدوا طاقاتهم في – هدم القوالب الفكرية الرجعية ، وكبح التيار الليبرالي الجامح ودار صراع كانت الغلبة فيه للاتجاه السلفي الذي مثله الاشاعرة والحنابلة ثم بلغ مداه على يد الغزالي . وضاع صوت ابن رشد – صوت العقل – واختفى في ضجيج التيار السلفي الذي أستفحل على يد المتصوفة كابن عربي وابن سبعين، وتحول التصوف إلى « دروشة » ظلت حجر الزاوية في الفكر الاسلامي إلى مشارف العصر الحديث . وهنا تكمن أسباب النكسة الحقيقية التي المت بالعالم الاسلامي ، وهنا ايضاً تكمن اسباب النهضة الأوربية التي أمسكت بالخيط الذي تركه ابن رشد.

من القرآن اذن يمكن استلهام النظريات والمناهج الحديثة ، واذا كان الجدل « الديالكتيك » أخطر ما وصل اليه العلم الحديث في تفسير ظواهر الكون وتحديد قوانين حركته ، فاعتقد ان فيلسوفاً اسلامياً كابن خلدون فطن إلى خطورته قبل ان يذهل هيجل العالم باكتشافه ، تأمل ما جاء في مقدمة ابن خلدون في هذا الصدد. . .ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الامم والاجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد ان يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون

الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للاولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة .

اليست تلك العبارة تلخيصاً لحركة التاريخ وكشفا عن قوانينه قبل ان يقف عليها هيجل ويقيم عليها ماركس دعائم المادية الجدلية ؟ لذلك أقول بان المنهج العصري دعم الاصالة وليس على حسابها .

اليست الديمقراطية عصب النظريات العصرية في السياسة هي ما دعا اليها القرآن الكريم ممثلة في مبدأ – لا نظرية – « الشورى » ؟ ولو انطوى القرآن والحديث على نظرية في الحكم ، فلماذا لم يوص بها الرسول ﷺ قبل وفاته ؟ عظمة الاسلام اذن في انه لم يقدم نظريات ولم ينسج مناهج ، انما أرسى مبادىء وقيما عامة في أطارها يكيف المسلمون نظمهم في الحكم والسياسة وفق طبيعة العصر ومقتضياته .

ومن الناحية الاقتصادية أوافق الاستاذ عبد المغني سعيد في كل اجتهاداته بصدد الاشتراكية في الاسلام ، والخلاف فقط حول قوله بوجود « نظرية اسلامية علمية في الاشتراكية » .. وأعتقد كذلك ان القرآن الكريم تضمن مبادىء سامية في العدالة الاجتماعية ، ومن هذه المبادىء يمكن صياغة نظرية لا تختلف كثيراً عن الاشتراكية العلمية المعاصرة . فمنطلق الاسلام هو منطلق الاشتراكية العلمية في تحديد اسباب معوقات العدالة ، ويكمن السبب في طبيعة النفس الانسانية وحب الانسان وشهوته للسيطرة . قال تعالى « .. اذا مسه الشر جزوعاً ، واذا مسه الخير منوعاً » وقال « ان النفس لأمارة بالسوء » .

واطلاق العنان لغريزة التملك والسيطرة يسفر عن الظلم الاجتماعي فتستغل

الأقلية مقدرات الجماعة ، وهذا الظلم من صنع البشر ، « ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون » .

والأقلية الظالمة فاسقة واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، والصراع بين الأقلية المترفة وجموع المقهورين حتمي .. والاسلام يحض على ثورة المظلومين قال الرسول ﷺ « من رأى منكم منكراً فليغيره .. الخ » والله يعلم ان الظلمة لا يرتدعون بالحسنى ، « ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينت وما كانوا ليؤمنوا » وانما الردع بالعنف والقسوة ونتيجته في صالح المستضعفين بالضرورة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين .. تلك الآيات البينات وغيرها تنهض دليلاً على اشتراكية الاسلام ، وبوحي منها يمكن للشارع ان ينسج من النظريات الاقتصادية ما يوائم طبيعة العصر ويواكب مجريات التطور. فالروح العامة للاسلام تستهدف العدالة الاجتماعية ، وفي تحقيقها خير البشر وازدهار الحضارة ، يقول ابن خلدون « .. فلما كان الظلم مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى اليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهماً وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من ان يأخذها قانون الضبط والحصر »

ومرة أخرى يقف ابن خلدون على احدى ركائز الاشتراكية العلمية ، حيث فطن إلى جوهر ما يعرف « بفائض القيمة » وهاك قوله « ومن اشد الظلامات واعظمها في افساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ذلك ان الاعمال من قبيل المتمولات ، لان الرزق والكسب انما هو قيم اعمال أهل العمران .. فاذا مساعيهم واعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها ، فان الرعية المعتملين في العمارة انما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك ، فاذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا

قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم ، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم بل هو معاشهم بالجملة ، وان نكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة وقعدوا عن السعي فيها جملة فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه .

نقطة الخلاف الأخيرة مع الاستاذ عبد المغني سعيد حول التاريخ في القرآن الكريم ، ولن أعرض لمناقشة آراء سميث في المقارنة بين المنهج الاسلامي بشقيه المادي والروحي ، والمادية التاريخية بنظراتها المادية ، فالمادية التاريخية قتلت بحثاً ، وليرجع القارىء في ذلك إلى كتاب « تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ لمؤلفه بليخانوف ، واكتفي بالقاء بعض الضوء على مفهوم التاريخ في القرآن الكريم ، ومدى تطبيق مؤرخي الاسلام لهذا المفهوم فيما الفوه من مصنفات تاريخية .

ولا مشاحة في ان التاريخ كما ورد بالقرآن كان للعبرة والموعظة الحسنة ، يتضح ذلك من قصص الانبياء والرسل في صور شتى ، ومن القصص التاريخي المتعلق بأخبار الدول الدارسة كعاد وثمود وغيرها وهو ما يعرف « بأساطير الأولين » . عرض القرآن لذلك كله لمغزى أخلاقي يتمشى مع أسباب تنزيله قال تعالى « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين » . وفي القصص القرآني تبرز قدرة الله على الخلق ، وعظمته في تسيير الكون ، وعلمه بما كان وما سيكون . ومن ناحية أخرى يفهم منها حرية الانسان في أفعاله وامتلاكه ناصية ارادته . ومن هنا كانت مسئولية البشر عن أعمالهم ، فالجزاء من جنس العمل . ومن ثم فالبشر — افراد وجماعات — هم صانعو التاريخ ، ولا تناقض هنا بين قدرة الخالق وبين خلق العباد لافعالهم ، وحريتهم الكاملة في صنع واقعهم ، والحياة الاخروية مدخلها الأعمال الدنيوية فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

والخلاصة ان التاريخ من صنع البشر ، وأعمال البشر هي مادة المؤرخ . وما

عدا ذلك يخرج عن أطار مباحثه ، فالجوانب الروحية لا محل لبحثها عقلياً ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ، والمؤمن يسلم بها تسليما غيبياً ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » . والخوض فيها عبث ومهلكة ، وابن خلدون نبه إلى ذلك حيث يقول « العلوم الالهية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع المسائل » .

لذلك حض القرآن الكريم على أعمال العقل واطلاق طاقاته في الظواهر الكونية التي في متناوله وبالتالي معرفة عللها ومسبباتها دون ان يكون في ذلك أدنى مساس بعلتها الأولى ، بل على العكس فالبحث والنظر في علل الظواهر يعمق الايمان ويؤكده ، قال تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » .

ومن هنا نستخلص من القصص التاريخي في القرآن منهجاً علمياً في البحث التاريخي قوامه اغفال « الغيبيات » وأعمال العقل في « المعقولات » باستكناه هويتها ومعرفة عللها ومسبباتها والوقوف على قوانين حركتها ، أكثر من ذلك يمكن ان نستخلص من العبرة الكامنة في القصص القرآني امكانية التطلع إلى المستقبل . وتلك خاصية من خصائص العلم الحديث — فباستقراء « أساطير الأولين » نقف على « قانون الحتمية » من خلال معرفة المصير الواحد الذي آلت اليه « دول الظلم والطغيان » .

لكن الثابت ان مدرسة التاريخ الاسلامي قبل ابن خلدون لم تتبع ذلك المنهج العلمي ففهمت القصص التاريخي بالقرآن على انها هي التاريخ ، ولم تجسر على تفسير الحوادث والوقائع لانها قدر مكتوب » . واكتفى المؤرخون بسرد الحوادث والأخبار ينقلها الخلف عن السلف على اساس ان التاريخ من العلوم النقلية ، وقليل منهم من أعمل العقل فيما نقل وكان ذلك في اطار محدود أقتصر على تمحيص روايات من ينقل عنهم الأخبار على أساس درجة الثقة في

الرواة . تلك الميزة اخذوها عن « المحدثين » ، ولا يخفى ان نشأة علم التاريخ الاسلامي ارتبطت بعلم الحديث . ومن الخطأ اعتبار المشتغلين بالتاريخ آنذاك « مؤرخين » والصحيح ان نسميهم اخباريين وقد نظر أصحاب العلوم الأخرى اليهم نظرة استعلاء واستخفاف بموضوع صناعتهم واعتبروه مجرد ذكر القصص والأخبار ونهاية معرفة الاحاديث والاسمار . وحق لابن خلدون ان يقول : ان فحول المؤرخين في الأسلام قد استوعبوا أخبار الايام .. وخلطهـا المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوهـا ، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائـع والأحوال ولم تراعوها ، فالتحقيق قليل والغلط والوهم نسيب للاخبار وخليل .. على ان من الانصاف ان نشيد بجهود بعض المؤرخين الأول كالطبري والمسعودي ، لكنهم – كما يقول ابن خلدون « قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل » .

وعلى يد ابن خلدون تمت النقلة في منهج البحث في التاريخ الاسلامي ، بـل يعد منظره دون منازع ولا مبالغة في وصف احد الدارسين له بانه أول فيلسوف للتاريخ في العالم ، ولم يكن فكر ابن خلدون من فراغ ، ويقيني انه استمده من القرآن الكريم الذي مجد العقل وحرره من اساره .. والآيات القرآنية في هذا الصدد يصعب حصرها أفلا تبصرون .. أفلا تنظرون .. أفلا تعقلون .. الخ . واذا كان الفضل يعزى إلى المعتزلة في عقلنة الايمان ، فابن خلدون رائد في عقلنة التاريخ ، فالتاريخ في نظره ، نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئهـا دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق والحديث عن ابن خلدون ذو شجون، وقد افردت فيه دراسات مستفيضة وحسبنا ان نقتبس قول « آلبان ويدجري » ، ان ابن خلدون مؤسس علم التاريخ لأنه ذهب إلى انه فرع نوعي من المعرفة يهتم بكامل مجال الظاهرات الاجتماعية للتاريخ الفعلي ، ويكشف المؤثرات المختلفة التي تعمل فيه ، وباستمرارات الاسباب والنتائج . ومـا قاله ويدجري عن « استمرارات الاسباب والنتائج » في منهج ابن خلدون ، يعني ادراك فيلسوفنا

طبيعة « الجدل »، وهذا الادراك بمثابة حجر الزاوية في صياغة المادية التاريخية التي تحدد قوانين حركة التاريخ وبفضلها يمكن تفسير أحداث الماضي ، وتحقيق وقائع الحاضر والتنبؤ بخطى المستقبل .

وفي هذا الصدد يذكر ابن خلدون .. اخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً .. حتى تقف على أحوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك .

قصارى القول ان القرآن الكريم ينطوي على مبادىء عامة لا نظريات محددة ولا مناهج مقولبة ، وان الشارع في هديها بوسعه ان يقيم نظريات متكاملة في السياسة والاقتصاد ، والباحث بامكانه ان يستوحي منها منهجاً علمياً سليماً في معالجة التاريخ .

واذا كان مؤرخ فيلسوف مثل ابن خلدون قد نجح في بلورة منهجه التاريخي دون أدنى مساس بجلال منزلة القرآن الكريم ، فعلى المؤرخين المحدثين ان يمضوا في الشوط قدما مفيدين في ذلـــك من الجهود العصرية في هذا الصدد ، فاعجاز القرآن في عدم تعارضه مع التقدم العلمي ما دامت غايته سعادة الانسان وخير البشرية .



واشترك الاستاذ رشاد محمد خليل في المناقشة بالمقال الآتي :

الفكر العربي المفترى عليه

تتبعت باهتمام شديد الحوار الذي دار بين الدكتور محمود اسماعيل والاستاذ أحمد موسى سالم حول موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام ، وادهشني ان يهدر الدكتور محمود اسماعيل المنهج في بحث هام كهذا البحث فيأخذ كلام بندلي جوزي وأمثاله قضايا مسلمة دون ان يكلف نفسه مؤونة التحري الدقيق الذي تفرضه الامانة العلمية خصوصاً اذا كان الموضوع متعلقاً بتراثنا التاريخي والحضاري من الاساس .

لقد كان من المفروض ان يصحح الدكتور الوقائع من مصادر موثقة قبل ان يهجم على التفسير أو يتابع غيره في تفسيراتهم ، ان يتوقف عن الحكم والتفسير اذالم تسعفه المصادر الموثقة كما تقضي بذلك قواعد المنهج العلمي ، ولكننا رأيناه على العكس من ذلك يطرح كافة المصادر العربية التي تضافرت على اختلافها على عكس ما ذهب اليه ثم يجعل حجته في ذلك أمثال برنارد لويس واميل اسكراي وبرسي سميث كان هؤلاء الخواجات نذروا أنفسهم بامانة لتصحيح ما تواطـأ كافة علماء المسلمين ومؤرخيهم على افترائه ! ولم يتوقف لحظة ليسـأل نفسه ! وماذا بعد ان نتهم جلة علماء المسلمين ومؤرخيهم شيعة وسنين من أمثال الغزالي والأشعري والشهرستاني وابن حزم وابن تيمية والطبري وابن كثـير والفخر الرازي وكثير غيرهم – بانهم تواطؤوا على الافتراء بان الاسماعيلية (الباطنية) والقرامطة خارجون على الاسلام وليسوا مذهباً فيه كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمود اسماعيل متابعاً أقوال بعض المستشرقين . وذلـك لأن مقصودهم هو

(ابطال الشريعة بأسرها ، ونفى الصانع ، ولانهم لا يؤمنون بشيء من الملل (أي الأديان) ولا يعترفون بالقيامة .

فاذا كان هؤلاء جميعاً علماء ومؤرخين قد تواطـــأوا على الكذب والتدليس فالواجب اذن ان نرد كل ما جاء عن طريقهم من القرآن والسنة والحديث وبقية التاريخ ، اذ كيف نأمنهم وقد أجمعوا على الكذب على الاسماعيلية والقرامطة الا يكونوا قد أجمعوا أيضاً على الكذب في كل التراث وهو لم يصل الينا الا عن طريقهم ، فالى من نرجع في أمر ديننا وتاريخنا بعدهم !؟ هل نرجع إلى لويس واميل وسميث ؟

لقد سبق ان كتب عربي متحمس لهدم دور العرب في التاريخ–هو الدكتور عبد الرحمن بدوي – كتاباً في تاريخ الالحاد في الاسلام ! جمـــع فيه أبحاث المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تاريخ الزندقة في الاسلام ، والذي يمثل كما يرى الدكتور بدوى الاتجاه الحر للروح العربية ! .. فهل يا ترى كان عمـــلا خالصاً لوجه العلم هذا الجهد الذي بذله مستشرقون من أمثـــال جولد تسيهروهنريش سيدر ، وباول كروس؟ وهل يا ترى كان عملا خالصاً لوجه العلم هذا الجهدالذي بذله هؤلاء وغيرهم مثل مرجليوث ، واوليري وجوتييه لاثبات ان العرب كانوا عاجزين بحكم طبيعتهم العقلية المتخلفة عن ان يصنعوا حضارة أو فكراً له قيمته وان كل شيء عندهم حتى القرآن نفسه مستعـار من الفكر الهلليني (اليوناني) نقلا عن السريان واليهود والمسيحيين ؟

انني لا أقصد بهذا الكلام تقييم الحركة الاستشراقية بمالها وما عليها لان التقييم الـكامل يكشف عن جهد ايجابي ظاهر ومشكور للمخلصين منهم ،وحتى لبعض من غير المخلصين في الكشف عن التراث العربي الاسلامي وابراز قيمته . ونحن في حاجة للافادة من الجـانب الايجابي من حركة الاستشراق ولكننا لا

يجب بحال ان نأخذ عنهم ديننا أو نفهم بعقولهم تراثنا ! اننا في أشد الحاجة إلى اعادة النظر في تراثنا بعقول عربية وبمنهج علمي سليم .. ان تراثنا في حاجة إلى تجميع وتنظيم وتحقيق ، ومنهج لتصحيح الرواية ، وامامنا مناهج المحدثين في الجرح والتعديل ومنهج ابن خلدون في النظر إلى التاريخ .

ان تصحيح تاريخنا وتقييمه في ظل ظروفه الموضوعية ممكن ولكن دونه جهد شاق لا بد ان يبذل ، ومنهج علمي لا بد ان تستوفي شروطه ، وبعدهـــا سنجد صورة لهذا التاريخ غير الصور التي نجدهـــا عند الدارسين التقليديين والمحدثين، وبقدر علمي بهذا التاريخ أعرض تصوراً على هيئة رؤوس موضوعات أرجو ان يتسع صدر روز اليوسف لمناقشة تفصيلاتها فتقدم بذلك أجل خدمة لتصحيح هذا التاريخ ..

ستكشف لنا الدراسة كما اتصور ان المجتمع العربي قبل الاسلام وبعده كان مجتمعاً بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الأخرى . كما ان هذا المجتمع لم يعرف الرق بالصورة التي عرفتها المجتمعات الأخرى ، وسيتضح لنا ان العرب الذين خرجوا تحت لواء الاسلام قد جاهدوا جهاداً صادقاً - لا أستثني من ذلك بني أمية وبني العباس - لتحرير المجتمعات التي ادالوا دولهـا من عبودية الملوك والكهنة والاقطاعيين ، وتحويلهم إلى عبودية الله الواحد في ظل عدالة وموازين يتساوى الجميـع أمام شريعتها المنزلة دون تمييز ، كما سيتضح ان استئثار العرب بالسلطة لم يكن أثرة وانما كان ضرورة حق ومصلحة باعتبارهم الامناء على هذا الدين ، وباعتبار العصبية اللازمة لتثبيت هيبة الدولة ، واقامة العـدل وحماية الحدود على ما قرره ابن خلدون ، ولو ان العرب قصروا في ذلك لثـــار بهم الموتورون الذين ازيل ملكهم - وكثيرا ما حاولوا - ولأصبح الاسلام ان بقي له ذكر مجرد خبر في التاريخ ! .

وسيتضح لنا ان الصراع الدموي الذي دار بين أصحـــاب رسول الله حق

استقر الأمر لبني أمية لم يكن شراً كله كما تتصور ، لانه لم يكن صراع بغي وتظالم ، وانما كان صراع احرار اكفاء مؤمنين مجتهدين فيما لا نص فيه من شكل الدولة ، وان الصراع قد حسم في النهاية للأكفأ في سياسة الدولة وان لم يكن الأفضل سابقة وجهادا ودينا ، وقد أقر بذلك معاوية نفسه حين قال (ايها الناس ما أنا بخيركم ، وان منكم لمن هو خير مني ، عبدالله بن عمر ، وعبدالله بن عمرو وغيرهم من الأفاضل ولكن عسى ان أكون انفعكم ولاية والقاكم في عدوكم ، وأدركم حلبا) .

بل ان دراسة اللغة والشعر الجاهلي تكشف لنا عن حضارة عربية راقية قبل الاسلام اهتدت إلى أرقى وأصح تصور الله وللوجود (العالم) ، وإلى أضبط معيار اخلاقي اهتدى اليه البشر بغير وحي منزل ، وكان الفكر العربي في هذه المجالات أرقى من الفكر الاغريقي بمختلف مدارسه والمدارس التي تأثرت به ، وكان منهج الفكر العربي في بناء هذه الحضارة هو المنهج العلمي السليم المؤسس على استقراء الظواهر وتصنيفها وتبويبها واستخلاص النتائج ، وان معركة الاسلام مع هذا الفكر كانت معركة تصحيح وتعديل وليست معركة نقض وتبديل ، وان الاسلام خرج من الجزيرة العربية ليخوض أعنف معركة ضد الوثنيات الحقيقة المتلبسة بالفلسفات الهيلينية والأساطير الهندية والزندقات الفارسية ، وان الفكر العربي مؤيداً بالاسلام علم أكثر مما تعلم ، وجاهد لتحرير الانسان من الجدل والخرافة والاسطورة ، وان معركته كانت ضارية كسب فيها وخسر وبنى حضارته الثانية في ظل الاسلام ، ثم أشرقت شمسه على أوربا ليبني بالعلم الحضارة الثالثة كما أقرت بذلك المستشرقة الالمانية المنصفة سيجفريد بعد ان تنكرت له اوربا !..

واخيراً سيتأكد لنا ان الاسماعيلية والقرمطية لم تقم من أجل العدل وانما من اجل هدم الاسلام والفكر العربي .. ويأتي في النهاية سؤال : هل كان من قبيل الصدفة ان يكون زعيم الحركة الاسماعيلية هو: ميمون بن ديصان بن سعيد

اليهودي من ولد الشلعلع ، وان يكون اليهود ايضاً هم زعماء الحركة الماسونية المعاصرة .. وهل كان صدفة ان يكون اسلوب الحركتين في السرية والتمويه والتدليس والدرجات وقتل الشيوخ والنساء والاطفال والكبار والتدمير واحداً؟ وان يكون هدف الحركتين في القضاء على الاديان خـاصة الاسلام ، واذلال الشعوب خاصة العرب واحداً ؟

ان حقد اليهود على اسماعيل الذي اخذ بـكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحاق، وعلى الاسماعيليين العرب الذين ورثوا بركة ابراهيم لم يهدأ ولن يهـدأ حتى يذل الاسماعيليون ويقوم على أرضهم ملك اسرائيل !.. فهل آن نفيق وان نتنبه ؟ ارجو ان يتحقق ذلك قبل فوات الاوان ..

وكان ردنا على الاستاذ رشاد محمد خليل في مقال يحمل عنوان :

من المفتري ! ..

واليك نصه :

« في العدد الأسبق من مجلة روز اليوسف طالعنا الاستاذ رشاد خليل بمقال تحت عنوان « الفكر العربي المفتري عليه » ، والمقال يثير عـدداً من القضايا المتعلقة بالتراث الاسلامي ، منها ما يتعلق بمفكري الاسلام، وحركة الاستشراق ومنها ما يتناول موضوعات عامة كوضع الحضـارة العربية في التاريخ ، أو جزئيات محددة كأصل الاسماعيلية ، أكثر من ذلك تضمن المقال آراء ورؤى ،

كاتبه الخاصة للمجتمع العربي قبل الاسلام وبعده ، ثم تفسيره مسألة الخلافة وما دار حولها من صراع في صدر الاسلام .

واصابع الاتهام بالافتراء على الفكر العربي تتجه نحو كاتب موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام ، والكاتب يتهم أدعياء الوصاية على الفكر العربي بذات التهمة .. فالفكر العربي الاسلامي ليس حكرا على أحـــد أو أقطاعاً يتوارث ، وسر تخلفه آنيا كامن فيمن عزلوه عن مجريات تطور الفكر الانساني وأحاطوه باسوار من الكهانة . ولا حاجة للاشارة إلى ارتبـــاط هؤلاء بقوى التسلط والاستعمار فتلك حقيقة سجلها تاريخنا الحديث والمعاصر ، وحسبي ما درجوا عليه من اشهار سيف المصلحة باسم الدين في وجه كل من رام تحرير الفكر العربي من أسار وصايتهم ابتداء بالافغاني ومحمد عبده وانتهاء بخالد محمد خالد وعبد الرحمن الشرقاوي . اني اتهم هؤلاء بالافتراء ..

وعلي أن أناقش آراء الاستاذ خليل في كل ما أثاره من مسائـــل ، ونظراً لكثرتها وتنوعها أجد نفسي مضطراً لاحالة القارىء إلى بعض المراجع لمزيد من الايضاح .

والنقطة الأولى خاصة بالمفكرين والمؤرخين الاسلاميين من أمثـال الغزالي والأشعري والشهرستاني وابن حزم وابن تيمية والطبري وابن كثير الذين نددوا بالدعوة الاسماعيلية . ان اختلافنا معهم حول موضوع بعينه لا يعني تواطؤهم على الكذب والتدليس في كل مـا خلفوه من تراث .. ومن المفكرين الاسلاميين من خالفهم وفند أقوالهم عن الاسماعيلية ومنهم ابن خلدون الذي دعا الاستاذ خليل الأخذ بمنهجه . والخلاف بين مؤرخي التاريخ الاسلامي يرجـــع إلى الانتماءات المذهبية المنبثقة من أوضاع اجتماعية . فـكافة المتحاملين على الاسماعيلية يمثلون التيار السلفي مذهبياً ، والطبقة العليا أو الوسطى – على الأقل – اجتماعيـاً . فالأشعري مثلا سليل أبي موسى الأشعري أحد ولاة العراق في صدر الاسلام ،

انشق على المعتزلة رواد النظر العقلي ، وأصل للتيار السلفي مذهبياً ، الرجعي سياسياً . إذ عمل في خدمة بني العباس . والغزالي عمق هذا التيار ، وازداد ثراء لصلته بالوزير السلجوقي نظـــام الملك . ومعروف ان ابن حزم وابن تيمية والشهرستاني وهم سنة اعتبروا المذهب السني يمثل الفرقة الناجية وكافـة الفرق الأخرى هالكة .

(انظر : الملل والنحل للشهرستاني ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم) .

راج هذا التيار السلفي حتى طغى على الاتجاه العقلي الذي بدأه المعتزلة وانتهى عند ابن رشد ووصلت السلفية إلى ذروتها على يد المتصوفة من أمثال ابن عربي وابن سبعين ، واختفى صوت العقل رويداً رويداً لتعلو جلبة الدروشة التي رانت بثقلها على الفكر الاسلامي .

اما عن الطبري وابن كثير فقد كتبا تواريخهما في العصر العباسي الذي لقي فيه آل البيت العلوي من العنت والاضطهاد أكثر مما عانوا في العصر الأموي حتى قال شاعرهم :

يا ليت جور بني مروان عـــاد لنا
يا ليت عدل بني العباس في النـــار

لذلك لم يحرؤ المؤرخون على انصاف الحركات الاسماعيلية المناهضة للخلافة العباسية .

عن مزيد من التفصيلات راجع : مقدمة ابن خلدون .

ويرتبط بتلك النقطة اتهامنا باغفال المصادر الأصلية والأخذ عن المستشرقين من أمثال جوزي وسميث وماسكراي ولويس . وبالرجوع إلى مـــا كتب عن ماسكراي وسميث يتضح مجرد الاشارة إلى جهودهم في الكشف عن كتب التراث

المتعلقة بالخوارج ، ولم ننقل عنها رأيا قط . اما جوزي فقد عرضنا لزعم النقل عنه في مقال سابق . ولا يستطيع باحث منصف ان ينال من موضوعية المؤرخ المعاصر برنارد لويس الذي تتلمذ عليه خيرة مؤرخينا المعاصرين في التاريخ الاسلامي .

اما عن سيدر وكراوس فلم نشر اليهما البتة من قريب أو بعيد ، كذلك الحال بالنسبة لجولد تسيهر ، بل في دراسة لنا بعنوان « في الفكر الاسلامي » اختلفنا معه في آرائه عن « علم الحديث والغنوصية » ، وفي نفس البحث ناقشنا آراء أوليري في التصوف الاسلامي ولم نأخذ بها ، وكذلك آراء جريجوار في الربط بين العقيدة الاسلامية والهللينية .. لا أحد ينكر دور الاستشراق في خدمة تراثنا — وهو أمر اعترف به الاستاذ خليل— ومن ثم لا حاجة للاستطراد لكن ثمة سؤال أوجهه إلى الاستاذ خليل — وهو أمين مكتبة أكبر جامعة اسلامية في العالم — ماذا قدم في خدمة التراث ببلوجرافيا ؟؟ لعله يشعر بالخجل حين يرى العمل الضخم الذي قدمه زميل له في المتحف البريطاني يدعى Pearson في مصنفه Index Islamicus الذي جمع فيه كافة الابحاث والدراسات الاسلامية التي نشرت في الدوريات العلمية العالمية ، أحرى بالاستاذ خليل ان يخدم الفكر العربي بعمل كهذا؟ لا بالكلمات الرنانة ، والخطب المنبرية الجوفاء!
النقطة التالية خاصة بتصوره الضبابي الطوبوي حين رأى ان المجتمع العربي قبل الاسلام وبعده كان مجتمعاً بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الأخرى».. والواقع ان المجتمع الجاهلي البدوي شهد صراعاً طبقياً حول « الماء والكلأ » ، وهي ظاهرة سجلتها كتب الأدب فيما يعرف «بأيام العرب » ، واذا كان الصراع قد اتخذ طابعاً قبلياً في مظهره فذلك راجع إلى ان القبيلة كانت عصب النظام السياسي ، وفي ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة « الاحلاف القبلية » حيث كانت القبائل الصغرى تأتلف مع بعضها البعض لمواجهة تسلط القبائل الأكثر قوة . اما المجتمع الحضري — بنظامه السياسي الأكثر نضجاً — فقد تجلت فيه ظاهرة

الصراع الطبقي بشكل حاد ، وحسبنا ان مدينة مثل مكة تصدر هرمها الاجتماعي « الارستقراطية التجارية » ، وفي سفحه كانت « بروليتاريا العبيد » من الفرس والروم والاحباش وغيرهم، وشتان بين وضعية رجل مثل ابي سفيان، وآخر كبلال « مؤذن الرسول » .

(عن مزيد من التفصيلات راجع : أحمد عباس صالح في كتابه : « اليمين واليسار في الاسلام ») .

ولما ظهر الاسلام كانت الطبقات المستضعفة من العبيد والموالي عدته في مواجهة الارستقراطية التجارية التي رأت في الاسلام تهديداً لمصالحها ، وانتصار الاسلام كان ضربة للنظام الطبقي القائم على اساس الثراء والنسب ، واصبحت « التقوى » معياراً للمفاضلة بين المسلم والمسلم . وتمتع المجتمع الاسلامي بالعدالة الاجتماعية في عصر الرسول والشيخين. وفي خلافة عثمان ، عادت الارستقراطية الجديدة من كبار الصحابة كطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف منتهزة ضعف عثمان وكبر سنه . وتبنى علي بن ابي طالب قضية الطبقات المستضعفة ، وكان ما كان من صراع بين تلك القوى جميعاً ، انتهى بغلبة الارستقراطية السفيانية .

قصارى القول ان الصراع حول الخلافة رغم مظهره السياسي الديني ، كان صراعاً طبقياً بالدرجة الاولى ولم يكن خلافاً اجتهادياً حول قضية ظنية .

(انظر : طه حسين في كتابه الفتنة الكبرى) .

النقطة التالية تتعلق باسراف الاستاذ خليل في تقدير مكانة الحضارة العربية قبل الاسلام ، أي منطق يبرر قوله بأن الفكر العربي قبل الاسلام كان أرقى من الفكر الأغريقي بمختلف مدارسه والمدارس التي تأثرت به) !

لا أظنني في حاجة إلى تعليق !

والحضارة الاسلامية تستمد عظمتها من انفتاحها على الفكر الانساني الشرقي والغربي دون تعصب أو جمود ، ترجمته وتمثلته واضافت اليه.. فأثرت الحضارة العالمية بحفاظها على الفكر الكلاسيكي من ناحية ، وتطويره ، وتقديمه في صورة اسلامية من ناحية أخرى ، فمكانة الحضارة الاسلامية تبرز نتيجة تأثرها بما قبلها وتأثيرها فيا بعدها .

(راجع : كتاب الفلسفة الاسلامية للدكتور أحمد فؤاد الاهواني)

نقطة الخلاف الأخيرة خاصة بتصور الدعوة الاسماعيلية على انها ثورة مضادة احكمها اليهود حقداً على اسماعيل الذي أخذ بكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحق » ، وان دور ميمون بن سعيد ابن ديصان في الحركة الاسماعيلية يشكك في حقيقتها . هذا الموضوع قتل بحثاً على يد الدارسين العرب والمستشرقين الذين انتهوا إلى ان التشكيك في الحركة الاسماعيلية راجع إلى اعدائهم من بني العباس ، واكتفى بقول ابن خلدون « .. ومن الاخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين والاثبات في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن اهل البيت صلوات الله عليهم والطعن في نسبهم ... ويعتمدون في ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفا اليهم بالقدح فيمن ناصبهم العداء وتفننا في الشمات بعدوهم » ..

عن هذه المشكلة راجع الدكتور حسن ابراهيم حسن في رسالة للدكتوراه عن الفاطميين ورسالة الدكتوراه التي قدمها Lewis : Origins of Ismailism وكذلك Mamour في كتابه : Polemics on the origins of the Fatimi Caliphs . وللقارىء بعد ذلك أن يحكم : من المفتري ؟

(ب) آراء مؤيدة

هذا وقد كتب الاساتذة رأفت سيف وابراهيم عمر وعـايدة عوف وغيرهم مقالات وآراء تؤيد منهج الـكاتب نثبت منها هذه الفقرات .

قال الاستاذ رأفت سيف

«... كنت أتابع باهتمام هذه السلسلة من المقالات التي تتناول بالدراسة والتحليل «الحركات السياسية السرية في الاسلام» بقـلم الباحث النابه الدكتور محمود اسماعيل .. ولقد زاد اهتمامي أكثر حين تعرض الباحث لانتقاد شديد لما جـاء في سلسلة أبحاثه، تطور الأمر فيما بعد إلى اتهامات اتسمت بالتعرض لذات الباحث أكثر مما تعرضت للنقد الموضوعي الجاد ، فهي في أساسها اتهامات غير قائمة على موضوعية ، بل هي في الحقيقة سلوك انفعالي وتشنجي لا يليق بأي فرد ان ينهجه ما دام يتعرض لمناقشة قضية فكرية غاية في الجدة والأهمية ، ولست في هذا الصدد ادافع عن الدكتور محمود أو عن منهجه الفكري فهو استاذ جامعي حر فيما يأخذوفيما يمتنق ..ولكني كنت أرجو ان يكون الحوار الجدلي الهادىء أساساً لمنهج المناظرة والتطبيق .

... ان المفهوم الحقيقي للتاريخ وكتابته لا يتحققان الا بجدل الذات مـع

الآخر ، وبالتالي فكل حدث تاريخي يحمل في ذاته طابعه المتميز ، وحيث ان الاستقصاء والفهم للتاريخ ينسقان دون شك عقل المؤرخ أو باحث التاريخ عند كتابته وتحليله يصبح حينئذ من واجبه ان يتناول الأحداث بدرجة مجردة راقية خالية من الخوف والتعقيد ما دام يسعى إلى توضيـــح منظور ورؤى اجتهادية أساسها المنهج . وهذا ما فعله الدكتور محمود اسماعيـــل في دراساته للحركات السياسية السرية في الاسلام : فهو قد حاول ان يتتبـع الفكرة في مراحل نموها وتطورها حتى نقطة الاستقراء وذلـــك بشتى الطرق والأدوات وهذا في غاية الأهمية لان مشكلته الحقيقية في التاريخ تتوقف على صدق هذه العمليات العقلية المجردة المنزهة والتي يجري بها الاجتياز والتحول من « الشي ذاته » إلى المعرفة ومن الحقيقة الانسانية التي بينت تصوره في الماضي إلى التاريخ . لهذا كان واضحاً انالتاريخ بأبعاده عند الدكتور محموداسماعيل هو نوعمنالتطهير الحقيقي بل والتحرير من مدركات اللاوعي الاجتماعي .

ولو افترضنا جدلاً ان الدكتور محمود اسماعيل يحاول ويجتهد من جانبه هو في تفسير التاريخ الاسلامي وأحداثه من خلال منظور ومفهوم مادي تاريخي .. ليس معنى هذا على الاطلاق ان تكال اليه الاتهامات ، بالشعوبية والالحـــاد وباليسار الانتهازي الذي يطرح عامل الدين ويهمله ... فان يختلف اثنان كل بمنهجه فهذا شيء منطقي بل ان يختلف اثنان في تطبيق منهج واحد يتبعانه فهو مقبول ، اما ان يهاجم أحدهما الآخر ويحاول ان ينال منه وان يستعدي عليه الامة والدنيا والدين بتهمة الزندقة والانحراف الديني والعبث بالمقدسات فهذا ما لا نقبله وما لا نحترمه .

***

وتحت عنوان « الخارجون من التوابيت » كتب الاستـــاذ ابراهيم عمر : ليس من شك في ان كل مهتم ببعث الجوانب المشرقة في تراثنا قد تابـــع بشغف

هذه المحاولة العلمية التي قدمها الدكتور محمود اسماعيـــل والتي طورها الاستاذ أحمد موسى سالم إلى معركة كلامية .. ونثني على الدكتور محمود أخذه المشعل ودخوله أكثر الزوايا أهمية في قضية التراث بدراسته التي أستهدفت الحل العادل للجموع المسحوقة تحت وطأة الظلم الاجتماعي .. ولكننا فوجئنا بأن البعض حول المبادرة إلى شتائم مع من يتناول بشجاعة قضايا وجودنا ومصيرنا ، مع ترديد الحلول الجاهزة والتلقينات المحفوظة ..

وقد دهشنا حينما فاجأنا الاستاذ أحمد موسى سالم بكلام عن المناهج العلمية ومدى نجاح استخدامها في العلوم الانسانية وهل يمكن أن تسمع الى مـــا نقله عن المناهج العلمية بعد ان أضاع وقته ووقتنـــا في صحة كلمات قرامط وقرموط ، وقرمطة ..الخ ، وهي المحاذير التي وقـــع فيها السلف في عصور الظلام الفكري وملأوا بها صفحات سوداء من تراثنا في البحث عن أصل كلمة وشرحها وعمـــل متن للشرح وشروح على الشروح ... هل يعقل ان هذا يحدث في الثلث الأخير من القرن العشرين على يد الاستاذ أحمد موسى سالم » ؟ .

وكتبت الاستاذة عايدة عوف مقالاً بعنوان (رأي متواضـــــع في موضوع خطير) تقول فيه « كدراسة للتاريخ وقارئه على قدر متواضع من الثقافة تابعت باهتمام الحوار الذي أعادت به مجلتنا« روز اليوسف » إلى الاذهان ما كان يدور في النصف الأول من هذا القرن من مساجلات بين الادباء ورجال الفكر ، ولا شك انها كانت قبساً مضيئاً في حياتنا الفكرية . ولعل الحوار الذي يجري الآن حول موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام يكون بداية صحيحة لاتخاذ ثقافتنا الطريق الصحيح بعد ان تعثرت كثيراً لأني على ثقة بأن الحوار مع الذات أولاً ومع انفسنا ثانياً هو البداية الصحيحة لفهم واع لطبيعتنا وبالتالي لايجـــاد حلول لمشاكلنا .

واذا كان لي ان أقول شيئاً في هذا الموضوع ، فما اقوله تعبير أمين عن مدى استفادتي من الدروس التي نستمدها من التاريخ ، ولعل أهم درس هو الموضوعية

فبهذه الموضوعية أحسست في مناقشات الاستاذ سالم اننا لا نعيش في الثلث الأخير من القرن العشرين وعدت بذاكرتي إلى العصور الوسطى حيث كان كل صاحب رأي حر وجريء مصيره الشلح ، والحرمان من رحمة الكنيسة التي أعتبرت نفسها حامية للعلم ولم تكن الا معوقة لتقدمه في تلك العصور .

والحقيقة الثابتة في التاريخ ان أوروبا لم تأخذ بأسباب نهضتها الا بفضل أولئك الذين ثاروا على الكنيسة ومن داخل الكنيسة نفسها فيما عرف بحركة الاصلاح الديني وتحضرني هنا اسماء مارتن لوثر وكلفن وزونجلي وارزمس وغيرهم من المفكرين الذين مزقوا الغلاف الزائف للحقيقة وخلقوا المناخ الملائم لتقدم العلوم الانسانية والتجريبية .

والسؤال هو : هل نحن لا نزال نعيش تلك الفترة ؟ ومتى نخرج من أسارها؟ هذه مسؤولية مفكرينا وكفى ما كان من وضع رؤوسنا في الرمال تعاميا من الواقع وطمعاً في أمان زائف » .

***

ونظراً لكثرة ورود اصطلاح « الشعوبية » في المناقشة والفهم القاصر لدى البعض لمضمونه رأيت من المفيد القاء بعض الضوء عليها فكتبت مقالا بعنوان .

الشعوبية تاريخياً

اليك نصه :

تردد اصطلاح الشعوبية كثيراً في الحوار الذي دار ويدور حول موضوع الحركات السياسية السرية في الاسلام ولعل من المفيد القاء بعض الضوء على ما

يعنيه ذلك المصطلح ، وما يوحي به من دلالات في التاريخ الاسلامي ، خاصة وان المعاجم اللغويه لا تشفي غلة ولا تقدم مضموناً متكاملاً .

وظهور الشعوبية تاريخيـاً مرتبط بالعصر العباسي ، والمتصفح للمدونات التاريخية ، والمصنفات الأدبية في هـذا العصر يقف على تلك الحقيقة دون اي عناء وحسبنا ان كتباً بعينها الفت لهذا الغرض وعرف أصحابها بالشعوبيين .

فماذا كانت تعني تلك الظاهرة ، وما هي الظروف الموضوعية التي أفرزتها ؟ وما هي ابعادها ودلالاتها الاجتماعية ؟ وما النتائج التي ترتبت عليها سياسيـاً وثقافياً ، بوجهيها المضيء والمعتم .

ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

تشتق الشعوبية لغوياً من الشعب ، قال تعالى « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلنـاكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » ومن شعوب العرب والفرس والترك والبربر والقبط وغيرهم تكونت « الامـة » الاسلامية ، والصراعات التقليدية بين تلك الشعوب أو معظمهـا اختفت بظهور الاسلام وانتشاره من مشارق الصين إلى المحيط الاطلسي وأصبح الجميع بنعمته اخوانا فاختفت النعرات العنصرية ودعاوي السيادة العصبية في دار الاسلام في صدر الاسلام ، وغـدا الدين معيار التفاضل بين المسلم والمسلم لا بين العربي والعجمي « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » .

وفي العصر الاموي نحى المعيار الديني جانباً ، وأصبحت العروبة هي الفيصل فالعرب لهم السيادة ، وما عداهم مسودون ، وبمنظور طبقي شكلت بنية المجتمع الاسلامي من طبقتين اساسيتين الارستقراطية العربية ، وبروليتاريا الموالي ، وهم

المسلمون من غير العرب . وكان النير العربي كفيلاً بوأد حركات الموالي فظلوا طوال العصر الاموي شعوباً مقهورة .

وبقيام الدولة العباسية ضربت الارستقراطية العربية ، فأتاح ذلك مناخاً مناسباً للشعوب الأخرى لتدخل حلبة الصراع متذرعة في ذلك بمبدأ المساواة الذي تبنته الدعوة العباسية باسم الاسلام .

ومن المحقق ان قطاعات بعينها ومن كافة الشعوب كانت مخلصة وصادقة في المناداة بتطبيق تعاليم الاسلام في هذا الصدد فشكلوا جناحاً معتدلاً مستنيراً ، أعطى للشعوبية معنى مشرقاً ومضيئاً ، وقد عرف هذا الجناح بأهل التسوية وعماده الانتليجنسيا الدينية وأهل العلم من العرب والعجم على السواء ، أنظر قول ابن قتيبة في هذا المعنى – وهو عربي « ... وأعدل القوم عندي ان الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب وأعيدوا إلى التراب .. فهذا نسبهم الأعلى الذي يردع به أهل العقول عن التعظيم والكبرياء والفخر بالآباء ثم إلى الله مرجعهم فتنقطع الانساب ، وتبطل الاحساب الا من كان حسبه التقوى » .

وابن المقفع – وهو فارسي – لم ينكر ان العرب أصحاب فضل وعقل فقد خالف جماعة من قومه ولامهم على تحقيرهم من شأن العرب ولكونه عالماً مستنيراً فلم يتعصب لجنسه ولم يغمط العرب افضالهم ، أنظر إلى عباراته الرائعة في هذا المعنى « ... اذ فاتني حظي من النسب فلا يفوتني حظي من المعرفة ، ان العرب حكمت على غير مثال مثل لها ولا آثار أثرت .. أدبتهم انفسهم ورفعتهم هومهم . وأعلتهم قلوبهم والسنتهم .. وافتتح الله دينه وخلافته بهم إلى الحشر . فمن وضع حقهم خسر ، ومن أنكر فضلهم خصم .

اما الجناح الشعوبي الآخر فكان متطرفاً وهو من شعبتين على طرفي نقيض: الاولى يمثلها العرب المتعصبون والثانية من العجم الذين رأوا انهم بالسيادة أجدر

وبالصدارة أحق ، وانبرى كل من الطرفين يبالــغ في ذكر مآثره ويسرف في تعداد مثالب خصمه ، اما العرب وقد فقدوا ما كان لهم من نفوذ في العصر الاموي ، فقد هالهم تصدر العناصر الايرانية الهرم الاجتماعي في أوائل حكم بني العباس فاستماتوا في أحياء مكانتهم السالفة ، وتذرعوا في ذلك بوسائل شتى منها محاولة اسقاط الخلافة العباسية فناصروا ثورة ابي محمد السفياني في الشام سنة ١٣٤ هـ ، وآزروا عبدالله بن علي . وكان ذا ميول عربية ، في ثورته على ابن أخيه الخليفة المنصور ولكن جهودهم باءت بالفشل وقمعت تلك الحركات بقسوة على يد الجند الخراساني . فاتخذوا أسلوباً آخر هو الكيد والتآمر ؟ .

ولا يخالجنا شك في دور الفضل بن الربيع بالاشتراك مع زبيدة زوجة الرشيد – وكلاهما عربي – في ايغار صدر الرشيد على البرامكة حتى نكبهم ، واتاح لهم ذلك النجاح النسبي فرصة الظهور على المسرح السياسي فيما وقع من صراع بين الأمين والمأمون . فقد آزروا الأمين ، لكن انتصــار المأمون بفضل تعضيد الفرس انزل بهم ضربة ساحقة لم يفيقوا منهــا حتى بطش بهم المعتصم وشرد فلولهم في الشام والجزيرة العربية . ووضع نهاية لنفوذهم باسقاطهم من ديوان العطاء وحرمانهم من كافة المناصب المدنية والعسكرية .

هذا الفشل السياسي وما صحبه من فقدان التفوق الاجتماعي والخسائر الاقتصادية جعلهم يحنون إلى الماضي ، وترجم حنينهم هذا إلى نوع من الغناء الباكي المتشنج زخرت به المؤلفات العربية في هذا العصر في شكل أحياء للامجاد العربية قبـل الاسلام وبعده ، فألف الهمذاني في تاريخ وحضـارة العرب القدامى وانصرف غيره إلى التأليف في الانساب والاصنام والأدب العربي الجاهلي وتلك الكتابات في مجموعها تدلل على ان العرب خير الامم اصالة وعراقة نسب وأكثرهـا عشقاً للحرية وتمتعاً بها ، وتبرهن على ما امتازوا به من صفات خلقية فريدة كالنجدة والكرم .. وما اختصوا به من تفرد في ميدان الحـكم والأمثال ومزايا في البلاغة

والبيان ، هذا فضلا عن دورهم التاريخي المشرف في نصرة الاسـلام وتبني نشر دعوته في مشارق البلاد ومغاربها .. ولم ينسوا التنديـــد بالشعوب الأخرى ، وابراز مثالبها والتحقير من شأنها تنفسياً عن حقد في الصدور مكنون ، ونقرر ان تلك الكتابات مع ما أنطوت عليه من حجج وجيهة ، وبراهـين مخرسة في كثير من الاحيان ، كانت تتضمن أيضاً مزيـــداً من الغلو والتعصب ومجانبة الصواب ، وعلى الجملة كانت تتسم بطابـع شعوبي .

والشعبة الثانية من الشعوبية المتطرفة كانت تضم قطـــاعات عريضة من الشعوب غير العربية وبخاصة الفرس والترك على أساس تبادلهما مركز الصدارة في العصر العباسى الاول ، الفرس في البداية ثم الترك بعد ذلك .

اما الفرس – وكانوا أصحاب الفضل في اسقـاط الحـكم الأموي – فقد بزغ نجمهم وغلب الطابـع الفارسي على نظم الخلافة ورسومها وهيمنوا على مقدرات الحـكم والسياسة حتى عصر المعتصم الذي تخلص من النفوذ الفارسي واستعان بالاتراك ، وانتهى العصر العباسي الأول بتفوق العناصر التركية .. اما العصر العباسي الثاني فقد تبادل فيه الطرفان مكان الصدارة في قلب الدولة حتى اذا ضعف القلب فقدت الخلافة سيطرتها على الاطراف فانفرطت وحدة دار الاسلام لتسود ظاهرة الاستقلال ، اذ سنحت الفرصة للشعوب الاخرى لتلعب دورها على المسرح السياسي على أساس من الاقليمية والنزعة الوطنية والعصبية الدينية المنبثقة بالدرجة الاولى من دوافع اقتصادية بحتة .

والشعوبية في منظور هؤلاء قائمة على دعاوي التسامي الانثروبولوجي والتفوق الحضـــاري فالفرس يفخرون بدربتهم في شؤون الحـكم وبراعتهم في الفلسفة والعلوم والهنود يتباهون بأن بلادهم « معدن الحكمة » ، المصريون واليونان بأنهم رواد الحضارة الانسانية ، والترك بعسكريتهم التي لا تقهر .. الخ ، والعرب في نظر هؤلاء وأولئك بدو جفاة ليسوا أهــلا للتحضر وانسابهم مشكوك فيها ،

عاشوا قبل الاسلام في « جاهلية » ورأى هؤلاء الشعوبيون ان كون النبي(ص) من العرب لا يمكن ان يتخذ تبريراً لسيادة العنصر العربي ، فالاســـلام رسالة عالمية وليست حكرا على العرب .

وتحفل كتابات هذا القطاع من الشعوبيين بالتحامـــل الشديد على العرب وتنطق بالشماتة فيهم ، وتفرط في اسفاف في ذكر مثالبهم وتنتحل من المأثورات ما يدعم اقوالهم بل اصطنعوا الاحاديث لهذا الغرض وفي هذا الصـــدد نذكر كتاب سعيد بن حميد البختــكان الفارسى« انتصاف العجم من العرب » و كتابي « المثالب الكبير » و « المثالب الصغير » للهيثم بن عـــدي و كتاب « لصوص العرب » لمعمر المثنى وغيرها من الكتب التي تعبر عن تطرف ذويها من العجم الشعوبيين .

تلك اذن صورة موجزة للشعوبية ، نستخلص منها ان هذه الظاهرة لم تكن مذهباً أو عقيدة لها اصولها ومبادئها بقدر ما كانت نزعة وتعبيراً عن مواقف قوى اجتماعية رغم اتخاذها لبوسا عنصرياً ، وظهور هذه النزعة مرتبط بقضية العدالة اولاواخيراً او بالاحرى بالهوةالواسعة بين تعاليم الاسلام السمحة ونظرته الانسانية السامية ، وبين تغاضي الحـكام عن تلك التعاليم واغفالهم اياهـــا في سياستهم ، ومن هنا كان التناقض الصارخ الذي فجر الصراع .. ولو كان الأمر محض تناحر شعوب وعصبيات لما وجد ذلك القطاع المستنير من أهل التسوية ، الذي فهم الشعوبية على انها وحدة الشعوب في ظل عدالة الاسلام .. لقد تمادت دول القطاع الشعوبي المتطرف على تعددها ، وظهرت شعوب وذوت اخرى ، وبقي الاسلام رغم انف المتطرفين من العرب والعجم على السواء .

فهرست

مقدمة	٥
الخوارج من العنف الثوري الى الدعوة السرية المنظمة	١٣
المرجئة من التبرير الى الثورة	٣١
العباسيون ركوب التيار الثوري	٥٩
المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي	٨٣
القرامطة تجربة رائدة في الاشتراكية	١٠٩
حوار حول المنهج	١٤٩
(أ) آراء معارضة	١٥١
(ب) آراء مؤيدة	١٩٨